Die pädagogischen Gedanken des jungen Nietzsche

Ernst Weber

DIE PÄDAGOGISCHEN GEDANKEN DES JUNGEN NIETZSCHE

IM ZUSAMMENHANG
MIT SEINER WELT- UND
LEBENSANSCHAUUNG

INAUGURAL-DISSERTATION
ZUR ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE

VORGELEGT DER
PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT
DER UNIVERSITÄT
LEIPZIG

VON

ERNST WEBER

LEIPZIG, VERLAG VON ERNST WUNDERLICH
1907

Angenommen von der philosophisch-historischen Sektion auf Grund der Gutachten der Herren Volkelt und Heinze.

Leipzig, den 2. August 1906.

Der Procancellar
Marx.

Literatur.

1. Gruppe:

Friedrich Nietzsches Werke, Verlag C. G. Naumann-Leipzig, II Abteilungen, 15 Bände.

Für die vorliegende Arbeit kommen hauptsächlich in Betracht:

I. Abteilung, Band I, enthaltend: „Die Geburt der Tragödie" (Seite 1—176), „Unzeitgemäße Betrachtungen": 1. Stück: „David Strauß, der Bekenner und Schriftsteller" (177—276); 2. Stück: „Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben" (279—384); 3. Stück: „Schopenhauer als Erzieher" (385—493); 4. Stück: „Richard Wagner in Bayreuth" (497—589).

Was aus diesem Bande zitiert wurde, ist durch bloße Angabe der Seitenzahl gekennzeichnet.

Bei allen übrigen Bänden steht vor der Seitenzahl auch die Bandnummer, diese in lateinischen, jene in arabischen Ziffern.

II. Abteilung, Band IX. Nachgelassene Werke von Friedrich Nietzsche aus den Jahren 1869—1872, zweite völlig umgestaltete Ausgabe. Leipzig 1903, enthaltend: „Homer und die klassische Philologie" (Seite 1—32); „Aus dem Gedankenkreise der Geburt der Tragödie" (33—272); „Homers Wettkampf" (273—296); „Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten" (297—438); „Das Verhältnis der Schopenhauerischen Philosophie zu einer deutschen Kultur" (439—448). Nachbericht von Ernst Holzer.

II. Abteilung, Band X. Schriften und Entwürfe 1872—1876, enthaltend: „Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen" (Seite 1 bis 158); „Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne" (159—198); „Der Philosophie Betrachtungen über den Kampf von Kunst und Erkenntnis" (199—230); „Die Philosophie in Bedrängnis" (231—252); „Unzeitgemäße Betrachtungen" (253—426); „Einzelne Gedanken und Entwürfe" (427—452). Nachbericht von Fritz Koegel.

Friedrich Nietzsches gesammelte Briefe: Zitiert unter Br. mit Angabe des Bandes und der Seitenzahl.

I. Band: Briefe an Pinder, Krug, Deußen, v. Gersdorff, Carl Fuchs, Frau Baumgartner, Frau Louise O., v. Seydlitz. Herausgegeben von Elisabeth Förster-Nietzsche und Peter Gast. III. Auflage. Berlin und Leipzig 1902.

A. Kalthoff: „Friedrich Nietzsche und die Kulturprobleme unserer Zeit.“ Berlin 1900. Zitiert unter: Kalthoff.

Alexander Tille: „Von Darwin bis Nietzsche.“ Leipzig 1895. Zitiert unter: Tille.

Otto Gramzow: „Friedrich Nietzsches Herrenmoral.“ Berlin: „Die deutsche Schule“ V. Jahrgang 1901. 12. Heft. Zitiert unter: Gramzow.

Joel: „Nietzsche und die Romantik.“ 1905.

Richard Oehler: „Friedrich Nietzsche und die Vorsokratiker.“ Leipzig 1904. Zitiert unter Oehler.

Max Wiesenthal: „Friedrich Nietzsche und die griechische Sophistik.“ Heidelberg: „Das humanistische Gymnasium.“ 14. Jahrgang. 1903. Zitiert unter: Wiesenthal.

Rudolf Dowerg: „Friedrich Nietzsches Geburt der Tragödie in ihren Beziehungen zur Philosophie Schopenhauers.“ Inauguraldissertation der philosophischen Fakultät Leipzig. Zitiert unter: Dowerg.

4. Gruppe:

Dichtungen von Homer, Aeschylus, Sophokles, Euripides, Aristophanes.

Xenophanes' „Erinnerungen an Sokrates“.

Platons „Theätet“ und „Staat“.

Aristoteles' „Poetik“ und „Verfassung von Athen“.

Spinozas „Ethik“.

Kants Kritiken.

Schopenhauers „Die Welt als Wille und Vorstellung“.

David Friedrich Strauß' „Der alte und der neue Glaube“.

Rousseaus „Emil“.

Lessings Werke.

Herders „Fragmente und pädagogische Schriften“.

Goethes Werke.

Schillers Werke.

Fichtes „Reden an die deutsche Nation“.

Hölderlins Dichtungen.

Richard Wagners Schriften und Dichtungen.

5. Gruppe:

Herbarts „Allgemeine Pädagogik, aus dem Zweck der Erziehung abgeleitet“. „Umriß pädagogischer Vorlesungen.“

Lockes „Gedanken über Erziehung“.

Montaignes „Auswahl pädagogischer Stücke aus Montaignes Essays“.

Jean Pauls „Levana oder Erziehlehre“.

Pestalozzis pädagogische Schriften.

Rauschs „Geschichte der Pädagogik“.

Reins „Pädagogik in systematischer Darstellung“.

Schleiermachers „Erziehungslehre“.

Spencers „Die Erziehung in geistiger, sittlicher und leiblicher Hinsicht“.

Zieglers „Geschichte der Pädagogik mit besonderer Rücksichtnahme auf das höhere Unterrichtswesen".
Zillers „Einleitung in die allgemeine Pädagogik".

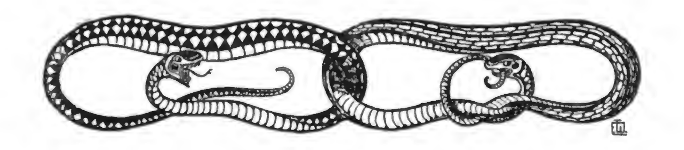
Fechners „Vorschule der Ästhetik".
Groos' „Der ästhetische Genuß".
E. v. Hartmanns „Deutsche Ästhetik seit Kant". „Philosophie des Schönen."
Konrad Langes „Das Wesen der Kunst".
Lipps' „Psychologie des Schönen und der Kunst".
Lotzes „Geschichte der Ästhetik in Deutschland". „Grundzüge der Ästhetik."
Volkelts „Ästhetik des Tragischen". „System der Ästhetik."

Deters „Abriß der Geschichte der Philosophie".
Euckens „Lebensanschauungen der großen Denker".
Falkenbergs „Geschichte der neueren Philosophie".
Külpes „Einleitung in die Philosophie".
Paulsens „Einleitung in die Philosophie".
Schweglers „Geschichte der Philosophie".
Ueberweg-Heinzes „Grundriß der Geschichte der Philosophie".



Inhalt.





Einleitung.

Als Nietzsche im Jahre 1889 aufhörte, zu philosophieren, da fing die Welt eben an, ihn ernst zu nehmen. Ein Jahr vorher hatte der bekannte Literarhistoriker Georg Brandes an der Kopenhagener Universität Vorlesungen über den Einsiedler von Sils-Maria gehalten und damit eine neue Epoche in der Wertschätzung Nietzsches eingeleitet. Der so lang Verkannte, Totgeschwiegene, Pervers- oder Verrückterklärte sollte, nachdem sein Geist in wirkliche Umnachtung gesunken war, plötzlich Modephilosoph, der Philosoph fin-de-siècle, werden. Am 25. August 1900 starb Nietzsche, ohne seine geistige Gesundheit wiedererlangt zu haben.

Die Wirkung Nietzsches auf die Kultur der Gegenwart ist eine außerordentlich starke. Moderne künstlerische und religiöse Anschauungen sind von ihm beeinflußt. Die moralischen Wertgefühle der heranwachsenden Generation können ihre Gegensätzlichkeiten, ohne daß sich der einzelne dessen voll bewußt wäre, zum großen Teil auf Nietzsche zurückführen. „Die moralische Atmosphäre, die wir täglich atmen“ (Richter 285), wirkt auch für den, der Nietzsche nicht einmal dem Namen nach kennt, als bestimmendes Lebenselement.

Einer wissenschaftlichen Beurteilung jedoch entzieht sich noch zunächst Nietzsches volle Wirkung und Bedeutung. Es ist, wie schon an seinem frischem Grabe gesagt wurde, als ständen wir an einem Meere: „die Wellen schlagen an unser Ohr; aber seine Weite ahnen wir nicht“ (Horneffer 11). Wir können darum vorerst nur einzelne Gebiete, auf denen Nietzsche umgestaltend und schöpferisch tätig war, einer gründlichen Forschung unterziehen. Erst im Laufe der Zeit, wenn Nietzsche einmal weniger aktuell, wenn er selbst mehr historisch, vielleicht zum Vorläufer eines kommenden Größeren geworden ist, erst dann wird die zeitliche Distanz ermöglichen, was heute, wo sein Bild, „von der Parteien Gunst und Haß verwirrt“, noch in der Geschichte schwankt, so schwer ohne subjektive Parteinahme zu lösen ist. Erst wenn die Vorarbeiten abgeschlossen sind, erst wenn für die einzelnen Gebiete, auf denen er sich versuchte, klar geworden ist, was er ihnen Neues und Bleibendes zu geben vermochte, erst

dann wird jene große Zusammenfassung und Einreihung am Platze sein. Wenn nicht alle Zeichen trügen, so ist man eben daran, allmählich diesen Weg einzuschlagen. Die ersten großen Leidenschaften des Für und Wider haben sich ausgetobt. Die Gemüter sind ruhiger und kritischer geworden. Die laute Parteinahme wird abgelöst durch die stille Arbeit am Studierpult.

Nietzsche will erarbeitet sein. Er hat uns kein System hinterlassen. Wer das philosophische System Nietzsches darstellen will, der muß erst mühsam heraushämmern, was an Bausteinen in seinen eigenartig zusammengesetzten, meist aphoristisch gehaltenen Schriften enthalten ist. Nietzsche war zudem nicht nur Philosoph; er war auch Künstler und Prophet. Seine Werke sind „ein Gemenge von Philosophie, Dichtung und Prophetie" (Richter V, 67, 68). „In Nietzsche lebten in stetem Unfrieden, nebeneinander oder sich gegenseitig tyrannisierend, ein Musiker von hoher Begabung, ein Denker von freigeisterischer Richtung, ein religiöses Genie und ein geborener Dichter" (Salomé 23). Es ist schwer zu beurteilen, ob dies eigentümliche Gemisch von Begabung seinem Werke zum Vorzug oder zum Nachteil gereichte. Wer sich auf den Standpunkt des Wissenschaftlers stellt, wird anders urteilen als der Künstler. Es hat auch wenig Wert, hinterher zu prophezeien, was Nietzsche auf dem oder jenem Gebiete hätte leisten können, wenn er sich darauf beschränkt hätte. Wir können nur beurteilen, was er war. Aber wir sehen uns doch in die Notwendigkeit versetzt, zunächst nur die eine oder andere Tätigkeit Nietzsches zu berücksichtigen, soll im Laufe der Zeit ein klares, scharfumrissenes Bild seiner Gesamtleistung zustande kommen. Wer nun jene Aufgabe zu lösen sucht, wer den Philosophen oder den Künstler oder den Propheten werten will, der sieht sich vor die schwierige, aber interessante Arbeit gestellt, eben jenes Stück aus der Gesamttätigkeit zu isolieren. Ob dies immer glatt möglich ist, mag mancher billig bezweifeln. Nietzsche war trotz seiner Vielseitigkeit und trotz seiner Wandlungen eine einheitliche Persönlichkeit. Er ist immer Vollmensch, immer ein Stück Leben selbst gewesen, das sich wissenschaftlich nicht restlos in seine Substrate auflösen läßt, sondern das immer einen Rückstand enthält, der nicht mehr analysierbar ist und dessen Wesen doch in einem Komplizierten besteht, das nicht auf diese oder jene Formel gebracht werden kann. Dieser Grenzen muß man sich bewußt bleiben, auch da, wo man glauben möchte, die feinen Fasern bloßgelegt zu haben, aus denen sich der Organismus zusammensetzte.

Nietzsche ist bereits von verschiedenen Seiten aus betrachtet worden. Seine Schwester, Freunde, die ihm näher oder ferner

standen, berichteten von seinem Leben und von seiner Persönlichkeit. Seine Erkenntnistheorie und Metaphysik, seine Ästhetik, seine kulturellen und religiösen Probleme, seine Stellung in der Geschichte der Philosophie fanden bereits ihre Beurteilung. Auch eine Darstellung seiner Gesamtleistung wurde schon mehrfach versucht, ganz abgesehen von den zahlreichen Artikeln der Tagespresse, die mit mehr oder weniger Geschick die Lehren Nietzsches zu popularisieren sucht.

Die folgenden Ausführungen stellen sich ein anderes Ziel: Nicht den Musiker, nicht den Dichter, nicht den Propheten, nicht den Philosophen im eigentlichen Sinne, sondern den Pädagogen Nietzsche möchten sie herausgreifen. Ist Nietzsche auch Pädagoge gewesen? Ein spezifischer Pädagoge in landläufiger Bedeutung wohl kaum. Zwar war er mehrere Jahre hindurch auch praktisch pädagogisch tätig. Als im Jahre 1869 der junge Privatgelehrte auf Empfehlung seines Lehrers Ritschl hin nach Basel als außerordentlicher Professor berufen wurde, da gab er außer seinen Vorlesungen über klassische Philologie an der Universität auch Unterricht in der obern Klasse des Pädagogiums. Bis 1877 war Nietzsche an diesem Institut tätig. Dann zwang ihn sein Augenleiden, den Unterricht am Pädagogium und zwei Jahre später seine Vorlesungen an der Universität endgültig aufzugeben.

Man weiß, daß Nietzsche auf seine Schüler einen großen Einfluß ausübte. Er hatte ein seltenes Talent, auf junge Geister einzuwirken. Jakob Burckhardt, der mit ihm zugleich am Pädagogium wirkte, bezeichnet seinen jungen Kollegen als einen Lehrer, wie ihn die Baseler nicht wieder bekommen würden (Br. I. 253, II. 510). Nietzsche suchte vor allem anregend auf seine Schüler zu wirken, „um ihnen Appetit zu machen“ (Br. II. 143). Die jungen Leute hingen denn auch sehr an ihm (Br. II. 196). Zwar gesteht Nietzsche selbst einmal, daß er „nur mit Pflichtgefühl und ohne alles Selbstgefühl“, „auch ohne Freude“ als Schulmeister gedient habe (Br. II. 510); allein ähnlich schildert er auch sein Verhältnis zur Philologie (Bi. I. 303). Im Zusammenhang mit den übrigen Äußerungen erscheinen solche Bekenntnisse doch nur der Ausdruck zeitweiliger Verstimmung zu sein; denn Nietzsche zeigte schon als Student ein starkes Interesse für pädagogische Fragen und schon als Knabe beeinflußte er seine Umgebung in erzieherischer Weise (Bi. I. 79). In den Vorlesungen an der Leipziger Universität zog ihn nicht der Stoff, sondern die Form an, die Art, wie der Dozent vortrug. Die Methode war's, was ihn fesselte. An dem lebendigen Beispiel suchte er sie zu studieren. Er empfand es nicht als Mangel,

1*

wenn bei solchem Studium die Kollegienhefte mangelhaft blieben. Er fühlte sich selbst schon als akademischen Lehrer, ja als jungen Kritiker, der seine Zustimmung oder sein Verdikt abgab: „So habe ich mich denn mehr beflissen, zu lernen, wie man Lehrer ist, als zu lernen, was man sonst auf Universitäten lernt" (Bi. I. 230). Ein praktischer Lehrer zu werden, ist schon früh sein Lebensziel (Bi. I. 231).

Nietzsche wurde später praktischer Lehrer. Doch würde dies kein Grund sein, ihn als Pädagogen herauszugreifen. Die Geschichte der Pädagogik kennt eine große Zahl von bahnbrechenden Geistern, die keine eigentlichen Praktiker waren; man braucht nur an Erasmus, Luther, Montaigne, Locke, Rousseau, Jean Paul, Schiller, Goethe, Wilh. v. Humboldt, Fichte, Schleiermacher u. a. zu denken. Wohl wird der Methodiker auch der Praxis bedürfen und überall werden pädagogische Gedanken nicht nur der Spekulation, sondern auch der Empirie entspringen. Den Vorzug praktischer Verwendbarkeit werden in den meisten Fällen diese vor jenen haben. Wir sehen es an den Ideen eines Comenius, Pestalozzi und Herbart bis herauf in die Gegenwart. Aber die Praxis ist keine conditio sine qua non für den pädagogischen Pfadfinder. Oft sieht sogar der „Außenstehende" schärfer als der Darinaufgehende. Er sieht nicht durch die Fachbrille, sondern menschlicher.

Nietzsches pädagogische Gedanken entspringen in der Hauptsache nicht seiner pädagogischen Praxis, sondern seinen philosophischen, besonders seinen kulturellen Problemen. Nietzsche ist Pädagoge, weil der Gedanke an Verwirklichung seiner Ideen ihn geradezu zwingt, pädagogisch zu denken. Nietzsches eigentliche Lebensarbeit galt der Lösung des Kulturproblems. Der Inhalt des Begriffs Kultur selbst hat sich in den verschiedenen Perioden seines Lebens gewandelt. Bald war es Kunst, bald Wissenschaft, bald Moral, was er höchsten Endes darunter befaßte. Aber Ziel ist „Kultur" immer geblieben. Um nun dieses Ziel zu verwirklichen, war es nötig, auf Mittel und Wege zu sinnen, die zur Kultur führen konnten. Dieses Problem des Problems, diese Vorfrage der Kulturfrage, ist pädagogisch im allgemeinen Sinn. Somit ist Nietzsche zeitlebens auch Pädagoge gewesen. „Es wird irgendwann einmal gar keinen Gedanken geben als Erziehung" (X. 373), schreibt er zur Zeit seiner unzeitgemäßen Betrachtungen. Er selbst hat sich denn auch für einen Pädagogen, wenn auch für einen im großen Stil, der seine Zeit öffentlich belehren und zurechtweisen will, gehalten (280); er denkt an die „durchgreifendsten Reformen des Erziehungswesens" (Br. I. 183).

Nietzsches Zentralproblem war nicht die Welt, sondern der Mensch. Aber es wäre falsch, ihm, wie es von gegnerischer Seite geschieht, jede Bedeutung für die eigentlich philosophischen Fächer, für Metaphysik, Erkenntnistheorie, Logik, Psychologie, Ethik und Ästhetik abzusprechen. Besonders die nachgelassenen Schriften Nietzsches beweisen, daß er sich gerade mit diesen Stoffen ausgiebig befaßte. Dadurch gibt uns Nietzsche ein weiteres Recht, ihn als pädagogischen Theoretiker zu behandeln; denn Psychologie, Ethik und Ästhetik zählen mit zu den Grundwissenschaften der Pädagogik, während Metaphysik, Erkenntnistheorie und Logik mehr den Charakter pädagogischer Hilfswissenschaften beanspruchen können.

Für Psychologie und besonders für Physiologie hatte Nietzsche zeitlebens eine Vorliebe. Nach Vaihinger (85) betrachtet Nietzsche sogar seine Morallehre „nur als Teil seiner Physiologie oder vielmehr seiner Biologie". Ein Systematiker ist er freilich auch hier nie gewesen; doch hat er eine Fülle geistreicher Erklärungen, besonders für das Problem der Willensfreiheit, hinterlassen, wodurch zwar die eigentliche Frage nicht gelöst, doch mannigfach vertieft wurde.

Andere sehen Nietzsches Hauptstärke in seiner Ethik. Das moralische Problem erscheint ihm, wie er im Vorwort zur „Genealogie der Moral" äußert, als jenes, das wie kein zweites verdient, ernst genommen zu werden.

Ebenso ausschließlich — jedoch für Ästhetik — klingen die Äußerungen des jungen Nietzsche, dem das Dasein und die Welt „nur als ästhetisches Phänomen" „ewig gerechtfertigt" erscheint (45, XI. 97).

Was die Leistungen Nietzsches auf metaphysischem und erkenntnistheoretischem Gebiete betrifft, so finden sie von der Mehrzahl seiner Kritiker eine geringschätzige Beurteilung. Nietzsche ist ihnen im Grunde kein Metaphysiker (Dowerg 89). Über ein „höheres Dilettantentum" ist er nie hinausgekommen (Stein 53). Erkenntnistheorie schob er auf die Seite (Grimm 168); eigentlich konnte er nach seinen Theorien, die den Menschen als Erkennenden ausschalten, gar keine Erkenntnistheorie haben (Schellwien 11). Befaßt er sich doch damit, wie in seiner letzten Periode, so geschieht es nur, „um sie über den Haufen zu werfen" (Salomé 156).

Es ist wahr, Nietzsches Stärke lag nicht auf diesen Gebieten. Seine erkenntnistheoretischen Anschauungen wechseln beständig, sogar innerhalb der einzelnen Perioden. Seine metaphysischen Anschauungen entbehren nicht eines mystischen Beigeschmacks. Aber dieses unserer Zeit ungewohnte Gepräge berechtigt uns

nicht, sie überhaupt als wertlos abzulehnen. Ihr Wert hängt nicht davon ab, ob der einzelne ihnen Glauben schenken kann. Letzten Endes beruht ja jede Metaphysik auf hypothetischen Annahmen. Aber sie sind zweifellos die Bekenntnisse eines eigenartigen Denkers und verdienen schon als solche Beachtung auch wo sie sich selbst aufs schärfste widersprechen.

Damit kämen wir auf Nietzsches Entwicklungsstufen zu sprechen. Nietzsche wurde und wird von vielen für ein Chamäleon gehalten, das beständig seine Farbe wechselt, für den „unsterblichen Proteus, der sich jeden Augenblick häutet" (Hansson 3), für einen Philosophen, der sich immer wieder selbst verneint, so daß man ihn nie fassen kann (Grimm 254/255). Nur in einem sei er sich treu geblieben: in seinem Atheismus (Wiesenthal 159). Diese Meinung von einem sprunghaften Zu- und Abwenden, wie sie auch Lou Andreas Salomé vertritt, ist durch die inzwischen herausgegebenen Schriften des Nachlasses gründlich widerlegt worden. Die neueren Forschungen über Nietzsche vertreten denn auch die Ansicht, daß nur einem oberflächlichen Blick es erscheine, als falle Nietzsche von einem Extrem fortwährend ins andere (Steiner, Richter). In Wahrheit hat sich Nietzsche nur zweimal gewandelt oder gehäutet, wie er selbst in einem Briefe an Georg Brandes konstatiert (Br. III. 287). Diese beiden Krisen zerteilen Nietzsches Leben in drei Perioden, die sich zueinander verhalten wie These, Antithese, Synthese. Es ist die Fichte-Hegel-Schellingsche Methode der Weltentwicklung, angewandt auf die Entwicklung einer Persönlichkeit. Es sind die Äußerungsweisen der „zwei Seelen", die eigentlich jeder tiefer angelegte Mensch in seiner Brust findet und die ihn zu Aktion und Reaktion verleiten. Die eine Anschauung diktiert das innere Bedürfnis, die andere der kritische Verstand. Auf einer höheren Stufe erfolgt dann der Ausgleich.

Auf der 1. Stufe von 1866 bis 1874 vertritt Nietzsche — nach Richter 94 ff. — einen unkritisch-pessimistischen Voluntarismus,

auf der 2. von 1874 bis 1882 einen halbkritisch-evolutionistischen Intellektualismus,

auf der 3. endlich von 1883 bis 1888 einen kritisch-optimistisch-evolutionistischen Voluntarismus.

In der 1. Epoche, der Stufe der Aktion, war Nietzsche abhängig von Schopenhauer und Wagner,

in der 2., der Stufe der Reaktion, von den englischen Positivisten;

erst in der 3., der Stufe der spontanen Aktion, wird er selbständig und vertraut der eigenen Kraft.

Man könnte die drei Perioden auch die ästhetische, die wissenschaftliche und die moralische Philosophie Nietzsches nennen (Dowerg 93). Also kein sinn- und haltloses Wechseln finden wir, sondern bei aller schroffen Gegensätzlichkeit folgerichtige Entwicklung. In seinen letzten Schriften tauchen fast alle Hauptgedanken seiner Erstlingsschrift wieder auf. Nietzsche kehrt zu sich selbst zurück. Seine Entwicklung läuft gewissermaßen in Kreisform. Jede neue Entwicklungsphase ist zudem schon in ihren Keimen in der früheren enthalten. Die Einheit der Philosophie Nietzsches ist nicht, wie dies Riehl annimmt (17), nur eine „persönliche", sondern auch eine sachliche: Durch alle drei Epochen war Nietzsches Streben der Lösung des Kulturproblems zugewandt. Zwar der Inhalt des Kulturbegriffs wandelt sich. Bald ist es die Kunst, bald die Wissenschaft, bald die Moral, was Nietzsche als den eigentlichen Gehalt der Kultur gelten läßt. Aber selbst in diesem Wechsel offenbart sich dem Tieferblickenden eine Einheit und zwar in zwiefacher Hinsicht: Was auch Nietzsche als kulturfördernd bezeichnen mag, immer gilt ihm das Kulturfördernde zugleich als lebenfördernd. Oberster Wertbegriff bleibt für Nietzsche in allen Stadien seiner Entwicklung das Leben. Treu bleibt sich Nietzsche auch in dem Glauben an den Wert der Illusion (Dowerg 94/95). Kunst, Wissenschaft und Moral sind für Nietzsche lebenerhaltende Lügen. „Nichts ist wahr!" lautet nach der Geheimformel der Assassinen auch Nietzsches Wahlspruch. Jede Kultur beruht auf der Erweckung von Illusionen. Diese Erweckung aber ist eigentlich Betätigung des künstlerischen Triebes, so daß für Nietzsche auch in seiner gegensätzlichen Epoche die Betätigung des künstlerischen Triebes maßgebend geblieben ist.

Man kann darüber streiten, welche der drei Entwicklungsstufen die eigentlich wertvollere sei. Die Urteile werden verschieden ausfallen, je nach den Anforderungen, mit denen man an Nietzsche herantritt. Die Meinungen hierüber sind denn auch sehr geteilt. Der wissenschaftliche Denker wird die 2. Periode als die erfreulichste bezeichnen, die Zeit der Genesung vom „Gift der philosophischen und musikalischen Romantik" (Riehl 58). Andere werden in dieser Lebensepoche geradezu eine Abkehr Nietzsches von seiner eigenen Natur erblicken, eine „Selbstvergewaltigung", die das ihm wesensfremde Ideal zu verwirklichen sucht (Salomé 118, 162/163, 62/63, 66).

Für den Pädagogen ist die wertvollste Epoche zweifellos die erste. Wenn auch Nietzsche sich sein ganzes Leben hindurch mit pädagogischen Problemen höheren Stils beschäftigte, Pädagoge im engeren Sinn ist er doch nur in jenen Jahren

gewesen, da er noch selbst täglich im Lehrsaale stand, in jener Zeit, da er am Baseler Pädagogium tätig war, also in den Jahren von 1869—1877. Ihr entspringen denn auch seine spezifisch pädagogischen Schriften: „Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten" und „Wir Philologen". Auch die übrigen Schriften dieser Epoche bieten eine Fülle pädagogischer Gedanken, die sich in der Hauptsache noch alle dem einen großen Grundgedanken unterordnen und darum eine systematische Darstellung gestatten. Es ist wahr: Nietzsche schreibt nicht, nachdem er sich entwickelt hat, sondern er entwickelt sich, indem er schreibt (Grimm 158). Auch in dieser enger umgrenzten Zeit sehen wir schon Nietzsche als den Werdenden. Aber als Pädagoge kann der junge Nietzsche doch als Gestalt aus einem Gusse gelten mit so scharf geprägten und bei aller Verwandtschaft mit den selbstgewählten Modellen doch originalen Zügen, daß eine Darbietung seines „Systems" zugleich eine Art künstlerischen Genusses verspricht.

Vor der dritten Entwicklungsstufe Nietzsches, die der Philosoph als die eigenartigste gelten lassen muß, hat die erste einen großen pädagogischen Vorzug, indem sie noch nicht ein Bildungsideal aufstellt, das aus starken Gründen als unerreichbar bezeichnet wird. Ihre Reformgedanken sind im Gegensatz zu denen der dritten Stufe — fast alle durchführbar. Ob auch zur Durchführung zu empfehlen, ist eine Frage für sich. Die Ursache mag darin zu suchen sein, daß der junge Nietzsche noch kein erbitterter Gegner der Mitleidsmoral ist und darum mit seinem Denken und Fühlen noch nicht in so scharfen Widerspruch zu dem Denken und Fühlen unserer Zeit tritt, wie in späteren Jahren.

Die erste Entwicklungsstufe Nietzsches ist ferner jene Zeit, in der er noch nicht in Aphorismen schrieb. Alle Vorwürfe, die seine Gegner dem Aphorismus als dem „Ausdruck philosophischer Schwächlichkeit und Bequemlichkeit" machen (Stein 14/15, Wiesenthal 168), gelten ebensowenig wie die Vorzüge der aphoristischen Schreibart (Vaihinger 19 ff.) für den jungen Nietzsche. Sein Stil schreitet bei aller Eigenart noch in gewohnten Geleisen.

Bevor ich mich dem eigentlichen Pädagogen im weiteren und im engeren Sinne zuwende, halte ich es für wünschenswert, in einem ersten Abschnitt die philosophischen Gedanken, die großen Vorbilder und die Schriften des jungen Nietzsche kurz zu erörtern. Das ermöglicht einen Einblick in die tiefere Grundlage seiner Welt- und Lebensanschauung und eine literarische Übersicht über seine erste Entwicklungsepoche. Beides aber wirkt klärend auf das Verständnis des Pädagogen Nietzsche.



I. Abschnitt:

Die philosophischen Gedanken des jungen Nietzsche.

Friedrich Wilhelm Nietzsche verlor sehr früh seinen Vater, einen protestantischen Pastor in Röcken, einem Dorfe bei Lützen. Die Erziehung des damals fünfjährigen Knaben und seiner jüngeren Schwester Elisabeth besorgte die junge Witwe im Verein mit der Großmutter und zwei Tanten des Knaben. Im Jahre 1850 erfolgte die Übersiedelung nach Naumburg. Man fühlt sich unwillkürlich an die Jugend Rousseaus und Pestalozzis erinnert, die auch gleich Nietzsche sogenannte „Weiberkinder“ waren. Nietzsche hat jene Einflüsse zeitlebens nie ganz abzustreifen vermocht. Er beklagt sich selbst, daß seine ganze Entwicklung in den Kinderjahren von keinem männlichen Auge überwacht wurde (Bi. I. 189, 210). Etwas Weibliches hat denn Nietzsche auch immer behalten: seine Vorliebe für äußere Formen, die peinliche Sauberkeit seiner Toilette, die Neigung, übermäßig zu bewundern, — das alles mag als Ausdruck eines gewissen Feminismus gelten. Nietzsche besuchte zunächst die Bürgerschule und ein Privatinstitut in Naumburg, von 1858 bis 1864 jedoch die berühmte Schule in Pforta. In die Jahre 1864 bis 1867 fällt dann seine Studentenzeit, teils in Bonn, teils in Leipzig verbracht. Vom Herbst 1867 bis 1868 diente er sein Freiwilligenjahr als Artillerist in Naumburg ab. Hierauf lebte er bis zu seiner Ernennung zum Professor in Basel als Privatgelehrter in Leipzig. Im Jahre 1874 begann die allmähliche Änderung seiner philosophischen Anschauungen, wie sie im Jahre 1878 in der Aphorismensammlung des 1. Bandes „Menschliches, Allzumenschliches“ zum erstenmal ihren Ausdruck fand. Diese in vorstehendem kurz umrissene Zeit, besonders die Jahre von 1866 bis 1876, soll für die pädagogischen Gedanken des jungen Nietzsche in Betracht gezogen werden.

Nietzsche stand während dieses Jahrzehnts im Gedankenbanne zweier Männer, die ihm als seine Führer und Erzieher galten: im Banne Schopenhauers und Wagners. Aber bei aller Ergebenheit und leidenschaftlichen Bewunderung gab es für Nietzsche

kein willenloses Aufgehen in die Anschauungen der beiden Ideale. Nur die Hauptgedanken entnimmt er ihnen; in deren Ausgestaltung und in den Einzelheiten geht er eigene Wege. Nietzsches eigenartige Natur pflegte sich mitten im Rausch der Begeisterung kühle Rechenschaft zu geben über die Schwächen und Fehler der vergötterten Vorbilder. Er stellte sich dann auf den Standpunkt des scharfen Kritikers und hob heraus, was ihm irgendwie widerlegbar erschien. Schon im Herbst 1867 setzte er sich, ohne daß die Öffentlichkeit davon erfuhr, mit Schopenhauer auseinander (Bi. I. 281, 344 ff.) und ehe er noch seine „vierte unzeitgemäße Betrachtung“ schrieb, tat er das gleiche gegenüber Wagner (X. 398 ff.). Darum läßt sein Verhältnis sowohl zu Schopenhauer als zu Wagner nicht die starken Gegensätze vermissen, die ihn später zu einem völligen Bruch mit den Vorbildern der ersten Epoche führten.

Nietzsche war Student der Philologie. Als solcher stand er unter dem Einflusse seines verehrten Lehrers Ritschl, den er sein „wissenschaftliches Gewissen“ nannte (Br. I. 73). Sobald er jedoch Schopenhauer kennen lernte — im dritten Semester 1865/66 — wurde das philosophische Interesse zum eigentlichen Lebensinteresse für ihn (Br. I. 231. 232. 243). Er las eine Zeile des Philosophen und wußte sofort, daß er jede Zeile Schopenhauers lesen würde. Aber die Liebe zur Philologie wurde nicht getötet (Bi. I. 278). Nur gewannen fortan alle Arbeiten philologischer Art eine philosophische Begründung und Deutung. Mit Schopenhauers Blut wollte er fortan alle seine Arbeiten durchdringen (Br. I. 138, Bi. I. 275). Seine höchste Freude war, Anhänger für Schopenhauer zu gewinnen (Br. I. 109, Bi. I. 235). Kein Philosoph erbaute ihn mehr als Schopenhauer (Br. I. 49); bis auf des jungen Nietzsche Stil erstreckte sich der Einfluß (Br. II. 258). Im Laufe der nächsten Jahre begann das philosophische Interesse das philologische mehr und mehr zu überwiegen. Nicht über dem Buchstaben sollten die Philologen hocken, „das große Vermächtnis der Vergangenheit“ sollten sie erben (Bi. I. 283).

Mit Wagner wurde Nietzsche in der Familie Brockhaus in Leipzig bekannt (Br. I. 133, II. 89). Schon vorher war er leidenschaftlicher Verehrer der Wagnerschen Musik (Bi. I. 135/136). Die Freundschaft gewann an Innigkeit, als Nietzsche nach Basel berufen wurde. In Triebschen, dem Aufenthaltsorte Wagners, war der junge Philosoph ein gern gesehener Gast. Der erste Besuch dort wird ihm zum „geistigen Geburtstag“ (Br. III. 521). Was die beiden so innig verknüpfte, war ihr Glaube an die Kulturbedeutung der Kunst im allgemeinen und der Musik im speziellen.

Wagner selbst erklärte Nietzsche für den einzigen, der ihn voll verstand (Wagners Werke: Bd. IX. 113, 125 — Br. I. 243).

Aber Nietzsche ist kein bedingungsloser Anhänger Wagners, wie er kein blinder Schüler Schopenhauers war. In den schon erwähnten Auseinandersetzungen mit dem verehrten Meister im Herbst 1874 sind bereits alle Gegensätze, wie sie die späteren Schriften vom „Menschlichen, Allzumenschlichen" bis zum „Fall Wagner" brachten, wenigstens angedeutet. Schon damals galt Wagner dem jungen Nietzsche als „extreme Natur" (X. 398), seine Kunst für „überfliegend und transzendental" (X. 402), ihre Wirkung nicht moralisch, lebenfördernd, sondern „indirekt quietistisch" (X. 402). Ja, er zweifelt sogar mehrmals an der musikalischen Begabung Wagners (X. 412, XI. 105). Es ist bekannt, daß Nietzsche mit Wagner nach außen hin völlig brach und aus dem leidenschaftlichen Anbeter zum leidenschaftlichen Gegner wurde. Das Ideal, mit dem er 1876 nach Bayreuth kam, fand er nicht (IX. 126). Im Böhmerwald, wohin der Enttäuschte flüchtete, erhob er sich über diese „Phase" (XI. 128). Ein neuer Abschnitt — der zweite — seiner Philosophie findet damit seine Einleitung.

Für die folgenden Ausführungen kommt nur die erste Epoche Nietzsches in Betracht, jene Zeit, in der ihm noch die beiden Genien Schopenhauer und Wagner die Leuchte vorantrugen. In ihren Fußtapfen wandelt er, obgleich er schon die Waffen im Gürtel trägt, die er einst gegen sie schwingen wird. Es sind natürlich nicht die einzigen Denker, die den jungen Nietzsche stark beeinflußten. Auch die griechischen Philosophen, besonders die Vorsokratiker, auch sein Lieblingsdichter Hölderlin mit seiner scharfen Kritik des „deutschen Barbarismus" und des „bloßen Fachmenschen, des Philisters", und der Sehnsucht nach Griechenland (Bi. I. 309 ff.) wirkten auf Nietzsches gleichgestimmte Seele. Aber Schopenhauer und Wagner waren doch die eigentlichen Fackelträger für die Welt- und Lebensanschauung des jungen Nietzsche, so daß er nur dann voll verständlich werden kann, wenn man ihn im Lichte dieser Vorbilder betrachtet.

Die erkenntnistheoretischen Anschauungen des jungen Nietzsche.

Schopenhauers Einfluß zeigt sich zunächst in den erkenntnistheoretischen Anschauungen des jungen Nietzsche; denn gleich ihm huldigt er einem erkenntnistheoretischen Phänomenalismus: Die Welt ist meine Vorstellung. Das Kantsche „Ding an sich", das eigentliche Wesen der Welt, ist unerkenn-

bar. Nur Erscheinungen, nur Formen sind den Sinnen zugänglich. „Der Schein ist der Vater des empirischen Seins“ (IX. 198). „Materie sein heißt Erscheinung sein“. Die Naturwissenschaft, welche die Materie als Realität behandelt, ist in Wirklichkeit nur „hinter dem Scheine her“ (IX. 186). Nietzsche huldigt gleich Kant und Schopenhauer einem erkenntnistheoretischen Apriorismus: Raum und Zeit können unabhängig von jeder Erfahrung intuitiv perzipiert werden. Der Mensch bringt seine Anschauungsweise an die Dinge heran. Raum und Zeit, sowie die kausalen Zusammenhänge sind nicht Eigenschaften der Dinge an sich, sondern Anschauungsformen des menschlichen Geistes. Alle Wahrheiten sind darum für Nietzsche nur „menschliche Relationen“, „ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen“ (X. 168). Der alte Satz des Protagoras: „Der Mensch ist das Maß aller Dinge“ gilt auch für die erkenntnistheoretischen Anschauungen des jungen Nietzsche. Aber man könnte diesen Satz nicht, wie Oehler behauptet (Oehler 167), über die ganze Philosophie Nietzsches stellen, nicht einmal über die Erkenntnistheorie des jungen Nietzsche. Schon hier steigen Zweifel an der Theorie seiner Meister auf: Da die Formen des Intellekts nach und nach aus der Materie entstanden, also von gleichem Stoff wie diese sind, so ist es wahrscheinlich, daß sich beide adäquat oder analog sind. Woher sollte denn auch ein Apparat, der etwas völlig Neues erfände, gekommen sein (IX. 74, X. 198)? Und gegen Kant glaubt Nietzsche annehmen zu dürfen, daß die Möglichkeit einer Gleichheit von Sein und Schein nicht ausgeschlossen bleibt, auch wenn man alle Sätze Kants zugibt (X. 215). Also transzendentaler Realismus gegenüber dem transzendentalen Idealismus eines Kant und eines Schopenhauer! Doch erscheinen solche erkenntnistheoretische Zweifel nur wie vereinzelte, gegensätzliche Zwischenrufe in einem sonst einheitlichen Vortrag. Nietzsches Gepflogenheit, seine eigene Meinung aufs schärfste anzugreifen, finden in ihnen ihren Ausdruck, ohne daß die ankämpfende Skepsis imstande wäre, die Grundanschauung des jungen Nietzsche über den Haufen zu werfen. Nietzsche war in seiner ersten Epoche trotz jener Selbstkritik erkenntnistheoretischer Phänomenalist und Apriorist im Sinne Kants und Schopenhauers.

Schopenhauer führten seine erkenntnistheoretischen Anschauungen zu einem erkenntnistheoretischen Pessimismus: Die Wahrheit ist nicht zu erkennen. Unser Bewußtsein reicht nie an das Wesen der Dinge heran. Die sogenannte Wirklichkeit ist wie ein Traum. Alles ist ohne Bestand, alles ist dem Wechsel der Zeit unterworfen. Was uns ein Etwas scheint, ist im folgenden

Augenblick ein Nichts. Es ist die Anschauung des Brahminismus und Buddhismus von einem Nirwana, einem Nichts, das hinter allem Sein gähnt, was Schopenhauer in seinen erkenntnistheoretischen Lehren vertritt. Auch Nietzsche ist erkenntnistheoretischer Pessimist: Die Dinge und das Denken sind einander nicht adäquat (IX. 187). Auch er bezweifelt jede Möglichkeit, durch Erkenntnis zum Wesen des Seins vorzudringen. Auch er glaubt nicht an die Erkennbarkeit der letzten Ursachen des Universums. Unser Wissen, unsere letzten Gründe reichen nicht an die Wurzeln alles Seins und Geschehens. An einen Zusammenhang unserer logischen Denkformen mit den letzten Ursachen des Universums zu denken, wie dies u. a. Aristoteles, Hegel und Herbart tun, hält Nietzsche für falsch.

Die metaphysischen Anschauungen des jungen Nietzsche.

Die logische Folgerung des erkenntnistheoretischen Pessimismus wäre der Verzicht auf eine wissenschaftlich begründete Metaphysik überhaupt. Der philosophische Positivismus, dem sich Nietzsche in seiner zweiten Epoche anschloß, huldigt denn auch dieser Anschauung: Die Bestimmung der letzten Ursachen alles Seins und Geschehens wird für den menschlichen Geist ewig ein ungelöstes Rätsel bleiben. Nur das im Menschenbewußtsein sich Abspielende ist der menschlichen Erkenntnis zugänglich. Darum fordert der Positivismus Ausschaltung alles Metaphysischen und Beschränkung auf das Psychologische. Alle metaphysischen Begriffe lassen sich auf die Erfahrung zurückführen. Die Wissenschaft soll darum ihr Augenmerk nur Tatsachen zuwenden, wenn sie Gesetze konstruieren will. Schon David Hume vertrat diese Meinung und August Comte, der englische Agnostizismus eines Herbert Spencer sowie der Neukantianismus F. A. Langes schlossen sich ihm an. Alle Metaphysik wurde zur „Begriffsdichtung“, die keinen Anspruch auf wissenschaftliche Berechtigung erheben konnte.

Kant löste die Frage, ob Metaphysik überhaupt möglich sei, in eigenartiger Weise. In seiner „Kritik der reinen Vernunft“ findet sich der Nachweis, daß durch bloße Vernunft weder eine einfache, unsterbliche Seelensubstanz, noch ein Kosmos, der nach raum-zeitlichen und kausalen Gesetzen geordnet ist, noch ein Gott erkannt und bewiesen werden kann, daß für alle diese metaphysischen Begriffe logische Beweise fehlen. Die bloße Vernunft macht sich darum einer Grenzüberschreitung schuldig, sobald sie es unternimmt, die Welt des Transzendenten zu erreichen.

Aber Kant konnte trotzdem der Metaphysik nicht völlig entsagen. Darum unterscheidet er eine doppelte Erkenntnis: eine Erkenntnis a priori, d. i. eine „Erkenntnis aus reiner Vernunft“, und eine Erkenntnis a posteriori, d. i. eine „Vernunfterkenntnis aus empirischen Prinzipien“. Was jener nicht möglich war, das vermochte diese. Was innerhalb der reinen Vernunft als Grenzüberschreitung gerügt werden mußte, das durfte sich die praktische Vernunft erlauben, ohne sich den gleichen Vorwurf zuzuziehen. Sie durfte eine Metaphysik der Natur, die sich mit dem befaßte, was ist, und eine Metaphysik der Sitten, die sich mit dem beschäftigte, was sein soll, aufstellen. Die Unsterblichkeit der Seele, die Freiheit des Willens, die Existenz Gottes, kurz alles, was der Erkenntnis aus reiner Vernunft als unbeweisbare Behauptung galt, wurde zugelassen als „Postulat der praktischen Vernunft“. Dies war der Weg, den seinerzeit Kant, nachdem er der menschlichen Erkenntnis ihre unübersteiglichen Schranken gezeigt hatte, einschlug, um ins Reich des Transzendenten zu gelangen.

Nietzsche teilt mit Kant den Glauben an das Unvermögen der logischen Erkenntnis und forscht gleich ihm nach einem neuen Weg, um ins Gebiet des Transzendenten zu kommen. Er zieht die entgegengesetzten Konsequenzen der Positivisten: Er verwirft nicht das Metaphysische, sondern das Logische. Nietzsche bewährt sich hierin als echter Jünger Schopenhauers. Gleich ihm unterscheidet er eine begriffliche und eine anschauliche Erkenntnis und gibt im Gegensatz zu Kant, Fichte, Hegel und Herbart dem Irrationalen einen Vorzug vor dem Logischen. Er braucht nicht den weiten Umweg, den Kant einschlug, um zur Metaphysik zu gelangen; die anschauliche Erkenntnis, Intuition, überhebt ihn der Mühe. Was er auf diese Weise erschaut, das gilt ihm — gleich Schopenhauer — sicherer erkannt als das logisch Bewiesene.

Nietzsche hat ein unabweisbares Bedürfnis nach dem Metaphysischen. Nur so viel scheint ihm der Mensch an wahrem Wert zu besitzen, als er sein Leben in Beziehung setzt zu dem Ewigen, zu dem Transzendenten. Eine transzendente Welt ist da. Diese Gewißheit steht für ihn felsenfest. Wenn die logische Erkenntnis sie nicht erreichen kann, so ist dies für Nietzsche kein Beweis, daß das Metaphysische nur im Reiche der Hypothese ein Dasein hat, sondern ein Beweis für die Minderwertigkeit der logischen Erkenntnis überhaupt. Hierin liegt zugleich der Grund für die geringe Schätzung, die Nietzsche den erkenntnistheoretischen Fragen zuteil werden läßt, und wie aus Folgendem ersehen werden kann, die niedere Wertung aller bloß

begrifflichen Erkenntnis, wo es sich um kulturelle und pädagogische Tätigkeit handelt.

Nietzsche schaltet bei Aufstellung seiner Weltanschauung die logische Erkenntnis aus. Metaphysische Fragen können nicht begrifflich gelöst werden; denn das Sein und das Geschehen sind logisch unverständlich. Nur durch Intuition, nur durch anschauliche Erkenntnis, sind sie in ihren Ursachen zu erschließen. Nur als ästhetisches Gebilde läßt sich die Welt erfassen und rechtfertigen, nicht als begriffliches System. Der Drang, der Nietzsche zum Metaphysischen treibt, ist ein allgemein menschlicher. Er steckt in jedem von uns. All unser Wissen ist Stückwerk. Ganz abgesehen davon, daß bei dem heutigen Stande der Wissenschaft an ein Umfassen sämtlicher Zweige nicht mehr gedacht werden kann, gelangt auch jeder Spezialist innerhalb seines Faches an eine Stelle, wo die Spekulation versagt, wo das Wissen im strengen Sinne aufhört. Dann muß er, wenn er nicht auf einen befriedigenden Abschluß verzichten will, sich irgend eine Ausdeutung metaphysischer Art suchen. Ich meine, jeder Mensch verlangt nach dieser Ergänzung seines lückenhaften Wissens. Entweder übernimmt er sie in blindem Glauben von einem andern oder er erarbeitet sie sich selbst.

Nietzsches metaphysische Anschauungen weisen in der Hauptsache auf Schopenhauer zurück. Schopenhauer huldigte einem metaphysischen Voluntarismus. Hinter den Erscheinungen, hinter der Welt als Vorstellung steht nach Kant das „Ding an sich“. Schopenhauer sucht dies Kantsche „Ding an sich“ näher zu bestimmen und glaubt es als Wille erkannt zu haben. Schopenhauer macht sich mit dieser begrifflichen Bestimmung des „Dings an sich“ zweifellos einer Grenzüberschreitung schuldig. Schon Kant hat entgegen seiner eigenen Lehre hin und wieder dem unbestimmbaren „Ding an sich“ Attribute zu- und abgesprochen. Aber er ist nicht soweit gegangen wie Schopenhauer, der dem Undefinierbaren einen ganz bestimmten Charakter zuschrieb. Die Erkenntnis der Welt als Wille soll freilich nur eine alogische sein; aber dies ändert doch im wesentlichen nichts daran, daß das Unvorstellbare zur Vorstellung wird, also überspringt in die Welt der Erscheinung. Nietzsche sucht der Kantschen Lehre treuer zu bleiben. Er nennt nicht den Willen das „Ding an sich“, sondern das „Ur-Eine“. Der Wille Schopenhauers ist ihm nur „allgemeine Erscheinungsform eines uns völlig Unentzifferbaren“ (XI. 214), eben jenes „Ur-Einen“.

Schopenhauers Wille ist kein vernünftiger, kein zielbewußter Drang. Schopenhauer stellt sich durch diese Annahme in Gegensatz zu Fichte, Schelling und Hegel, die im Universum eine all-

umfassende und durchdringende Intelligenz tätig erblicken. Der junge Nietzsche steht auf dem Standpunkte Schopenhauers. Der Wille, die allgemeine Erscheinungsform des Ur-Einen, hat weder Zweck noch Ziel (X. 389), wenn nicht Dasein und Sichausleben als Zweck und Ziel gelten sollen.

Die Erkenntnis dieses Zustandes führte Schopenhauer zu einem metaphysischen Pessimismus: Daß eine Welt besteht, scheint ihm nur das Spiel eines Zufalls zu sein. Die Welt ist ein Produkt des Widersinns. Das gleiche gilt vom Dasein des Menschen. Sein Leben ist ein schuldbelastetes, ein niegestillter Hunger nach Glück, ein lebenslänglicher Schmerz. Glück und Freude sind nur verschwindende Tropfen im weiten Meer des Leidens. Die menschliche Natur gilt Schopenhauer als eine Zusammensetzung von Dummheit und Bosheit, der Intellekt als etwas Beschränktes. Das individuelle Leben ist wert, daß es zugrunde geht.

Auch Nietzsche huldigt einem metaphysischen Pessimismus. Auch ihm scheint das ganze menschliche Leben nur auf Trugmechanismen zu beruhen. Der Mensch ist nur eine Individuation des Ur-Einen. Der Urwille lenkt unser ganzes Denken nach Scheingründen, um seine eigenen Absichten zu erreichen. Der einzelne ist nur ein Werkzeug des Weltwillens. Die Illusion verhüllt ihm die Erkenntnis dieses Zustandes und macht ihn lebensfähig. Darum sind Illusionen lebenerhaltende Kräfte. Aber der Schein selbst, die Welt, wie wir sie erkennen, ist immer nur das Nichtreale, das Nichtseiende, das Werdende (IX. 194).

Auch Nietzsche sucht das menschliche Dasein in seiner Nichtigkeit, in seiner furchtbaren Tragik zu erfassen. Auch ihm ist das Ur-Eine ein ewig Leidendes, ein ewiger Urschmerz. Auch ihm scheint das Leben des einzelnen nur ein Widerhall jenes ewigen Widerspruchs zu sein. Unser Schmerz ist nur gebrochener, weil durch die Vorstellung vermittelter Urschmerz.

Schopenhauer sieht das höchste Ziel des menschlichen Daseins in der Befreiung vom Willen. Durch Vernichtung des eigenen Willens soll der Mensch den Weltwillen aufheben. Er soll durch einen psychologischen Akt eine metaphysische Tat verrichten. Dies geschieht durch die Weltverneinung, durch die Askese. Schopenhauers Weltanschauung führt zum Quietismus.

Nietzsche kommt trotz der gleichen metaphysischen Grundlage zu einer andern Lebensanschauung als sein Meister. Die asketische Richtung ist ihm widernatürlich (IX. 77). „Nur im Reiche des Begriffs“ scheint ihm der Pessimismus möglich zu sein (IX. 75). Nietzsche ist im Grunde seines Wesens Optimist. Er bejaht das Leben. Sein Pessimismus ist nur eine „Vorliebe

für das Ernste, Schwere, Tragische im Leben" (Grimm 40). Seine Feindschaft gilt dem Optimismus nur, wo er flach und seicht ist. Nietzsche will das Leben lebenswert machen trotz seines metaphysischen Pessimismus! Der ganze „Resignationismus" ist ihm fremd (11); „das Nichtsein ist nicht zu denken" (IX. 77).

Er weiß, es ist „ein ewiges Phänomen", daß der Urwille immer wieder eine Illusion erfindet, die imstande ist, die Geschöpfe im Leben festzuhalten (125); denn der Wille strebt ewig nach Erlösung und zwar nach Erlösung nicht im Nirwana, im Nichts, in der Willensverneinung, sondern nach Erlösung durch die Kunst. Diesen Glauben an den metaphysischen Trost der Kunst teilt Nietzsche mit Wagner: Das Leben ist im Grunde der Dinge trotz allem Wechsel der Erscheinungen unzerstörbar mächtig und lustvoll. Das nach Erlösung strebende Ur-Eine erreicht sein Ziel in den einzelnen Individuen. Die Welt der Qual ist nötig, damit der einzelne zur erlösenden Vision gelange. Diese Vision aber kommt nur in der Kunst zustande. Wille zum Schein ist also Wille zum Leben, Wille zur Erlösung.

Auch Schopenhauer kennt eine Erlösung durch die Kunst: Der Intellekt des Menschen ist fähig, sich von den Banden des Willens zu lösen und der Ideenwelt zuzustreben, wo er sich in Wahrheit frei fühlt; „denn wir sind, für jenen Augenblick, des schnöden Willensdranges entledigt, wir feiern den Sabbath der Zuchthausarbeit des Wollens, das Rad des Ixion steht still" (Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung. I. § 38). Aber was bei Schopenhauer etwas Außergewöhnliches ist, bedeutet für Nietzsche etwas Alltägliches. Die Lüge ist Bedingung des Lebens. Wahrheit allein würde das Leben töten.

Jene intuitive Anschauung der Ideenwelt, wie sie Schopenhauer lehrt, tritt in der Geschichte der Philosophie bei ihm nicht zum erstenmal auf. Es ist dies eine Anschauung, wie sie schon bei Plato und Plotin, bei Nikolaus Cusanus, Giordano Bruno, Spinoza und später bei Schelling und Hegel zu finden ist. Indem Nietzsche bei Begründung seiner Welt- und Lebensanschauung sich ihrer bedient, wird er zum philosophischen Romantiker. Nach Schopenhauer ist jene intuitive Anschauung der Ideenwelt in zwei Formen möglich: in der Philosophie und in der Kunst. Gleich Schelling und Hegel intellektualisiert er das künstlerische Genießen. Bei Nietzsche finden wir das Gegenteil. Auch er sieht — wie aus den folgenden Abschnitten ersichtlich sein wird — im Philosophen und im Künstler die eigentlichen Genien, die imstande sind, jene erlösenden Werke zu schaffen; aber sein Künstler wird nicht zum Philosophen, sondern sein Philosoph wird zum Künstler analog dem Weltschöpfer, der das Universum

nicht durch einen Vernunftakt, sondern durch eine künstlerische Tat erschuf.

Nietzsches Weltanschauung ist keine wissenschaftliche, sondern eine ästhetische. Nietzsche will keine Metaphysik geben, wie sie u. a. G. Th. Fechner, E. v. Hartmann oder Wundt fordern: eine Metaphysik, die von einem möglichst großen Kreis des Erfahrungsmäßigen im Gebiete der Wirklichkeit ausgeht und durch Verallgemeinerung und Ausdeutung der erfahrungsmäßig gewonnenen Resultate in eine höhere Sphäre des Existierenden aufsteigt; eine Metaphysik, die nur Lücken ausfüllt, Widersprüche ausgleicht, Unvollendetes abschließt, also gewissermaßen eine Metaphysik „von unten". Der junge Nietzsche schätzt die Ergebnisse der Wissenschaft zu gering, um sie als Unterlage für eine metaphysische Theorie gelten zu lassen. Seine Metaphysik will nicht das Produkt logischer Erwägung, sondern intuitiver Anschauung sein. Sie ist denn auch kein wissenschaftliches Produkt, sondern eine Dichtung geworden. Eine Metaphysik „von unten" muß sich ändern, je nachdem die einzelnen Wissenschaften fortschreiten. Mit jeder neuen Aufhellung eines Gebietes wird sie eine quantitative Einschränkung und eine qualitative Vertiefung ihrer Probleme erfahren. Eine Metaphysik „von oben", eine „Begriffsdichtung", ist diesem Wechsel nicht unterworfen. Entweder wird sie geglaubt oder verworfen. Das gilt auch von der Weltanschauung des jungen Nietzsche.

Das Universum gilt ihm als ein Kunstwerk, der Schöpfer als ein Künstlergott. Das Ur-Eine bringt diese Welt hervor, um sich zu erlösen. Was wir Wirklichkeit nennen, ist für das Ur-Eine nur ästhetischer Schein. Aber die Erlösung des Ur-Einen kann durch diesen künstlerischen Akt doch nur in unvollkommener Weise erfolgen. Es muß ein Schein zweiter Ordnung, ein Schein des Scheins, hervorgebracht werden. In ihm erst findet das Ur-Eine seine vollkommene Erlösung. Dieser Schein höherer Art kommt im Kunstwerk des Menschenkünstlers zustande; denn der Mensch selbst ist für das Ur-Eine nur ästhetischer Schein. Indem er im Kunstwerk einen neuen ästhetischen Schein erzeugt, bietet er dem ästhetisch genießenden Ur-Einen einen Schein des Scheins. Durch diesen sekundären Schein findet jedoch nicht nur eine Erlösung des Ur-Einen, sondern auch eine Erlösung des Menschen von seinem durch die Vorstellung gebrochenen Urschmerz statt. Diese Erlösung des Individuums ist, wie aus dem Vorhergehenden ersichtlich, auch bei Schopenhauer zu finden: Der künstlerische Genuß befreit aus den Banden des Willens. Nietzsche nennt seine Lehre „umgedrehten Platonismus" (IX. 190): „Platonismus", insofern sie das Kunstwerk

nur als Schein des Scheins auffaßt, „umgedrehten Platonismus", weil die Wertschätzung des Scheins das Gegenteil der Platonischen Wertung ist.

Nietzsches mystischer Künstlergott erinnert in vielem an den Weltbildner Platons, der die formlose Materie nach den immer gleichbleibenden Ideen gestaltet und zwar zum Teil nach künstlerischen Prinzipien, wie der Planetenhimmel mit seinen sieben nach dem Verhältnis der Oktave in der Musik geordneten Planetenbahnen beweist. Aber Platons abstrakter Idealismus ist im Grunde doch kein ästhetischer. Seine Weltseele führt ein vorwiegend vernünftiges Leben. Sie offenbart sich in der Natur durch die mathematischen Verhältnisse und Gesetze. Auch nach dieser Hinsicht kann die Metaphysik des jungen Nietzsche — gleich der Schopenhauers — „umgedrehter Platonismus" genannt werden.

Eine ähnliche Verwandtschaft und einen ähnlichen Gegensatz zeigt Nietzsches Weltanschauung zu der des Neuplatonikers Plotin: Auch Plotin kennt gleich Nietzsche ein Urwesen, das unaussprechlich und undenkbar ist, etwas gänzlich Beziehungsloses. Auch er kann gleich Nietzsche und anderen strengen Monisten, z. B. Spinoza, die reine Abstraktion nicht durchführen, sobald es gilt, das Entstehen der Welt, des Mannigfachen, aus jenem undefinierbaren und beziehungslosen Ur-Einen zu zeigen. Aus dem Plotinschen Ur-Einen strömt die Weltintelligenz, aus der Weltintelligenz die Weltseele, die Bildnerin des sichtbaren Weltalls. Je entfernter die Emanation vom Ur-Einen, um so geringer ist der Grad der Vollkommenheit, den sie besitzt. Nietzsche wertet umgekehrt: „Je weiter ab vom wahrhaft Seienden, um so reiner, schöner, besser ist es" (IX. 190). Nicht in der Wahrheit, sondern in der Illusion liegt die höchste Wohltat des Menschen (X. 180); denn sie, nicht die Wahrheit, wirkt lebenerhaltend. Nicht im indischen Nirwana, sondern nur im Erzeugen und Genießen des Scheins ist Erlösung zu erhoffen.

Auch Giordano Bruno lehrte eine ästhetische Weltauffassung: Er sieht in der Vernunft den allgegenwärtigen Künstler, der die gesamte Natur durchdringt und immer wieder neugestaltet. Die Einheit von Materie, Form, Ursache und Zweck zu erkennen, gilt ihm als höchstes Ziel der Philosophie.

Schellings naturphilosophische Schriften lehren wieder die Weltseele, die alle organischen und unorganischen Wesen zu einem Organismus verbindet. Gleich Nietzsche findet Schelling in den wirklichen Dingen eine unvollkommene, in den Erzeugnissen der Kunst eine vollkommene Objektivierung der weltbildenden Ideen. Auch ihm gilt die sogenannte Wirklichkeit

nur als bloßer Schein. Dahinter steht das Transzendente, das absolut real und absolut ideal zugleich ist. Auch bei ihm bleibt unverständlich, wie aus jenem Unräumlichen und Unzeitlichen Räumliches und Zeitliches hervorgehen konnte. In der Kunst kann nach Hegel das Göttliche, die absolute Idee, die hier durch ein sinnliches Medium erscheint, in der Form begrenzter Erscheinung angeschaut werden. Das sind ähnliche Gedanken wie bei Nietzsche, nur daß Nietzsche nie an irgend welche logische Erkenntnis, sondern nur an ein intuitives, künstlerisches Schauen denkt.

Schelling und Hegel sehen das Wesen des Absoluten vor allem in seiner Intelligenz. Die Erkenntnis des Absoluten setzt zugleich das Sein. Nietzsche kennt gleich Schopenhauer keine Weltvernunft. Das Sein ist widervernünftig. Wo keine ewige Vernunft ist, kann auch keine erkannt werden. Nietzsches Künstlergott hat nichts von jener ruhigen Klarheit, von jener hoch über den Sternen thronenden Unwandelbarkeit der Idee eines Plato, eines Schelling oder Hegel. Der Gott Nietzsches ist ein ewig leidender, ein schmerzgequälter, nach Erlösung ringender Gott, der von sich selbst befreit sein will und darum etwas erschafft, dessen ästhetischer Genuß ihm Vergessenheit seiner selbst und seiner Schmerzen bringt.

Nietzsche nennt das Universum ein Kunstwerk des Ur-Einen, die Wirklichkeit einen ästhetischen Schein. Damit überträgt er einen Begriff, der eigentlich nur im menschlichen Bewußtsein angetroffen wird, auf das Außermenschliche, ja sogar auf das Transzendente. Schon Baumgarten nannte in seiner 1750 erschienenen „Aesthetica" die Ästhetik eine Wissenschaft von der sinnlichen Erkenntnis im Gegensatz zur Wissenschaft von der Verstandeserkenntnis. Daß ein ästhetischer Eindruck nur da möglich ist, wo ein fühlendes, empfängliches Subjekt ihn empfängt, erkannte schon der Engländer Home in seinen 1762 veröffentlichten „Elements of Criticism". Kant führte 1790 in seiner „Kritik der Urteilskraft" die Geschmacksurteile auf subjektive Bedingungen zurück. Das Ästhetische ist also nichts, was dem „Ding an sich" eigen wäre, sondern immer nur ein Vorgestelltes, das durch seine Beschaffenheit die Seele in einen eigenartigen Zustand versetzt. In der Hauptsache ist eine zweifache Zuständlichkeit möglich: das aktive ästhetische Verhalten des schaffenden Künstlers und das passive ästhetische Verhalten des künstlerisch Genießenden. Nur in der menschlichen Psyche werden diese ästhetischen Zustände angetroffen, da nur der Mensch ein Werte schaffendes Wesen ist. Nietzsche überträgt nun die einzig im Gebiete des Psychologischen

anzutreffenden Erscheinungen auf die Welt des Außermenschlichen, des Transzendenten. Auch die sogenannten „Ästhetiker von oben“ — z. B. Schelling, Hegel, Schopenhauer, F. Th. Vischer, Solger, Krause — haben den eigentlichen Sitz des Ästhetischen im Übersinnlichen, im Transsubjektiven, gesucht. Nietzsche sieht in dem undefinierbaren Ur-Einen nicht nur den transzendenten Künstler, sondern auch den ästhetisch Genießenden und zwar den Beschauer seines eigenen Kunstwerks, des Universums, und der Kunstwerke seiner Geschöpfe, des Kunstwerks im engeren Sinne. Diese Lehre des jungen Nietzsche zeigt eine Anwendung von Begriffen, wie sie wissenschaftlich nicht zu rechtfertigen ist. Der Begriff des ästhetischen Scheins wurde gebildet als Bezeichnung des Gegensatzes zur Wirklichkeit, zur Realität. Der Scheincharakter der Kunst besteht doch offenbar darin, daß der Stoff, in dem sie irgend ein Leben zur Darstellung bringt, nicht der diesem Leben naturgemäß zukommende, sondern ein grundverschiedener ist. Der ästhetische Schein abstrahiert von der transzendentalen Realität der Erscheinung. Was nun bisher als Wirklichkeit galt, soll in Wahrheit nur Schein sein und zwar nicht im erkenntnistheoretischen, sondern im ästhetischen Sinne! Was als ästhetischer Schein bezeichnet wurde, sei nur ein Schein des Scheins! Nietzsche vermenschlicht auf diese Weise das Ur-Eine in einer Weise, die seiner eigenen Lehre widerstrebt. Indem Nietzsche dem Ur-Einen die Fähigkeit zuschreibt, ästhetisch schaffen und genießen zu können, bestimmt er das Unbestimmbare in einer Weise, wie sie nach Nietzsches eigener Theorie unzulässig genannt werden muß. Seine Metaphysik ist denn auch eine Anthropomorphisierung des Transzendenten, die wissenschaftlich unbewiesen geblieben ist. Eine wissenschaftliche Metaphysik darf nicht ästhetisch, sondern muß logisch gewertet werden. Nietzsche hat uns darum keine Metaphysik im wissenschaftlichen Sinne, sondern eine metaphysische Dichtung in den Schriften seiner ersten Epoche hinterlassen.

Was war wohl der Grund, daß Nietzsches Weltanschauung, die doch im Kerne mit der Schopenhauers übereinstimmte, zu so ganz anderen praktischen Konsequenzen führte als die des Meisters? Nietzsche ist gleich Schopenhauer erkenntnistheoretischer und metaphysischer Pessimist und wird trotzdem zum praktischen Optimisten, zum Lebensbejaher. Schopenhauers Pessimismus führte zur Askese, zur Willensverneinung. Auch Plotin verlangte Abtötung der Sinnlichkeit, um sich ganz der Ideenwelt widmen, um sich unmittelbar mit dem Ur-Einen vereinigen zu können. Nietzsche bleibt diese asketische Richtung fremd. Seine

Vernunft erkennt die Nichtigkeit alles Seins; aber sein Gefühl, sein Lebensdrang finden, daß dieses Sein in seinem ewigen Werden und Wechseln nicht nur schmerzvoll, sondern auch ewig lusterfüllt ist. Nietzsche ist keine Natur, die sich quietistischen Neigungen hingeben kann. Er will sein; er strebt mit Macht ins Lebensvolle; er will gestalten und schaffen, um die lähmende Erkenntnis der Vernunft zu überwinden. Für dieses gewaltige Lebensbedürfnis braucht er eine metaphysische Rechtfertigung und so erschafft er sich gegen seine Vernunftüberzeugung einen Künstlergott, der gleich ihm trotz des ewigen Urschmerzes ewig nach der erlösenden Illusion des ästhetischen Scheins strebt und in diesem Streben und in der schönen Täuschung eine ewige Urlust findet. Der junge Nietzsche konnte keine Metaphysik brauchen, die als transzendentales System beziehungslos über dem Leben schwebte. Er brauchte eine Weltanschauung, die dem Leben in seinen praktischen Bedürfnissen gerecht werden konnte. Die Lebensanschauung und Lebensweise des Individuums sollten sich aus dem Metaphysischen ihre Berechtigung holen. Da ihm die logische Erkenntnis diesen Dienst nicht leistete, so verwarf er sie und wählte die Intuition; denn höher als alle Erkenntnis wertet er das Leben. Diese Wertung ist nach Nietzsches Meinung unwiderlegbar. Ein Erkennen, welches das Leben vernichtet, würde damit sich selbst auflösen; denn Erkennen setzt für seine Existenz selbst erst Leben voraus. „Fiat vita, pereat veritas!" lautet Nietzsches oberster Leitsatz. Nur aus dem Leben kann Kultur erwachsen (374). Nietzsche ist der Philosoph der Kultur. Auch seine erkenntnistheoretischen und metaphysischen Bemühungen gelten letzten Endes nur seinen kulturellen Problemen. Es kommt Nietzsche darum gar nicht darauf an, ob irgend ein Satz logisch bewiesen werden kann, sondern nur darauf, wie sich unter seinem Urteil leben läßt. „Nicht im Erkennen, im Schaffen liegt unser Heil" (X. 215). Der Mensch soll sich der werdenden Kultur opfern, nicht in irgend eine Metaphysik flüchten (X. 211). Der oberste Wert, an dem alle anderen gemessen werden müssen, ist der Lebenswert. Auch alle Zweckmäßigkeit beruht auf ihm. Absolute Zweckmäßigkeit gibt es darum überhaupt nicht, sondern nur relative, nur Zweckmäßigkeit „in bezug auf Leben" (Bi. I. 364).

Es ist leicht verständlich, daß ein Philosoph, dem nicht die Wahrheit als höchstes Ziel seiner Forschung galt, sondern der Berechtigungsnachweis des Lebens, seine Hauptkraft nicht den metaphysischen, sondern den kulturellen Problemen zuwendet, und weiterhin ist erklärlich, daß seine Metaphysik keinen streng

wissenschaftlichen, sondern einen mehr „zweckmäßigen“ Charakter — das Wort im Sinne Nietzsches genommen — aufweist. Nietzsches Transzendentalphilosophie hat den Zweck, seine Kulturphilosophie zu rechtfertigen. Das erklärt vieles, was wunderlich erscheint. Was dem Leben dienlich ist, gilt ihm als erstrebenswert; was dem Leben schädlich werden kann, als wert der Vernichtung. Unter allen Lebensmächten aber erscheint ihm die Kunst, die Lebensbetätigung des Ur-Einen, als das vornehmste Mittel, Kultur zu wecken und zu befördern. Der Lösung des Kulturproblems gelten fast alle Schriften der ersten Epoche. Ich halte es für erwünscht, sie zuerst kurz charakterisierend aufzuzählen, bevor wir uns den darin enthaltenen kulturellen und pädagogischen Gedanken zuwenden.

Zwei Gruppen können wir unterscheiden: Werke, die der junge Nietzsche selbst veröffentlichte, und Schriften, die sich in seinem Nachlaß fanden. Jene füllen den I., diese den IX. und X. Band seiner gesammelten Werke. Die ersten Arbeiten, die Nietzsche herausgab, erschienen im Rheinischen Museum: „Zur Geschichte der Theognideischen Spruchsammlung“, „das Danaëlied des Simonides“ und die umfangreiche, durch mehrere Hefte laufende Abhandlung: „De Laertii Diogenis fontibus“. Es sind Arbeiten philologischer Natur und kommen für unseren Zweck nicht in Betracht.

Als philosophische Erstlingsschrift ist die 1871 erschienene „Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik“ zu nennen, nach Riehl (48) ein Werk „voll von Genialität und eines der wenigen ganzen Bücher Nietzsches“, in dem „Wissenschaft, Kunst und Philosophie zentaurisch verwachsen sind“. Nietzsche gibt darin eine Schilderung der Kultur bei den alten Griechen. Als Vorarbeit und Ergänzung können gelten Nietzsches Antrittsrede vom 28. Mai 1869 „Homer und die klassische Philologie“, sowie die nachgelassenen Schriften „Homers Wettkampf“ im Jahre 1871/72 und „Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen“ aus dem Jahre 1873.

Im gleichen Jahre erschien dann die erste der vier „Unzeitgemäßen Betrachtungen“ — Nietzsche hatte deren zuerst 20, dann 13 geplant (Br. III. 466) — „David Strauß, der Bekenner und der Schriftsteller“. Sie sucht die Kultur der Gegenwart zu schildern. Ein „Weck- und Mahnruf“ „für Jünglinge und junges Streben“ will die Schrift sein (Br. I. 342), ein „Attentat auf die deutsche Bildung“ (Br. III. 466). Die zweite der „Unzeitgemäßen“, die im Jahre 1874 erschienene Schrift: „Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben“ ist vielleicht das wertvollste, weil objektivste Stück des jungen

Nietzsche. Die Kultur der Gegenwart sucht er kritisch zu beleuchten und nachzuweisen, inwieweit ein einzelner, ein Volk, eine Kultur durch den historischen Sinn in ihrem Wesen geschwächt oder gestärkt werden können.

Im Jahre 1874 erschien auch „Schopenhauer als Erzieher" als dritte „unzeitgemäße Betrachtung". Ihre Ausführungen gelten der Kultur der Zukunft, für die der um ein Jahrhundert zu früh gekommene Schopenhauer erziehen soll. Sie sollte Nietzsche als Erkennungszeichen dienen. Wem sie nichts Persönliches zu erzählen habe, mit dem habe wahrscheinlich auch er nichts zu schaffen (Br. III. 298). Eine Vorarbeit zu ihr bildete das in den nachgelassenen Schriften veröffentlichte Stück: „Das Verhältnis der Schopenhauerischen Philosophie zu einer deutschen Kultur" aus dem Jahre 1872.

Die vierte und letzte der „unzeitgemäßen Betrachtungen" erschien endlich 1876 unter dem Titel: „Richard Wagner in Bayreuth". Sie sucht festzustellen, ob schon in der Gegenwart Ansätze zu einer Kultur der Zukunft zu finden sind.

Aus der Zeit der „unzeitgemäßen Betrachtungen" findet sich in den nachgelassenen Schriften noch eine Menge von Entwürfen und Gedanken teils zu den vier veröffentlichten, teils zu neuen „Unzeitgemäßen". Der für unsere Zwecke wichtigste Entwurf ist der unter dem Namen „Wir Philologen" im Jahre 1875 entstandene. Er beschäftigt sich mit den klassischen Studien der Gymnasien. Die hier niedergelegten pädagogischen Gedanken bilden eine wertvolle Ergänzung zu dem Vortragszyklus „über die Zukunft unserer Bildungsanstalten" aus dem Jahre 1871/72. Es ist dies eine spezifisch pädagogische Arbeit des jungen Nietzsche, leider unvollendet — von den geplanten sieben Vorträgen wurden nur fünf gehalten; der sechste ist als Disposition, der siebente überhaupt nicht zur Darstellung gekommen — aber voll originaler Forderungen, die eine Reform des gesamten Bildungswesens anstreben.

Die kulturellen und pädagogischen Gedanken des jungen Nietzsche sind in diesen Schriften nicht systematisch geordnet zu finden. Sie sind mit Philosophie, mit Metaphysik und Erkenntnistheorie, mit Psychologie, Ethik und Ästhetik mannigfach verquickt. Sie kommen und gehen, wiederholen und widersprechen sich zuweilen. Es erscheint mir darum untunlich, die einzelnen Schriften der Reihe nach heranzuziehen und pädagogisch auszubeuten, sondern ich halte es für fruchtbarer, das ganze pädagogische Denken und Fühlen des jungen Nietzsche in seiner Gesamtheit, einschließlich der Briefe und biographischen Notizen, vor Augen zu halten und in logischer Konsequenz zu entwickeln.



II. Abschnitt:

Das Kulturproblem des jungen Nietzsche.

Nietzsche ist der Philosoph der Kultur. Die Sehnsucht nach einer wahren Kultur ist die Sehnsucht seines Lebens gewesen, das Problem, wie eine wahre Kultur zu erreichen ist, das Endziel seines gesamten Schaffens. Auch die Schriften des jungen Nietzsche verdanken ihre Entstehung dieser Sehnsucht und diesem Streben. Wir sahen, der Inhalt des Begriffs Kultur hat sich, wenn man von der tieferen Einheit absieht, in den verschiedenen Lebensepochen Nietzsches geändert. Für die folgenden Ausführungen fragt es sich nun zunächst: Was versteht der junge Nietzsche unter „Kultur"? Deckt sich sein Kulturbegriff mit dem unserer Zeit geläufigen? In der ersten „Unzeitgemäßen" findet sich eine kurze, bündige Definition: „Kultur ist vor allem Einheit des künstlerischen Stils in allen Lebensäußerungen eines Volkes" (183, 184), also „Einhelligkeit zwischen Leben, Denken, Scheinen und Wollen" (X. 384). Der Gegensatz dieser künstlerischen Stileinheit ist „Stillosigkeit", wie sie sich in der Barbarei findet, oder ein „chaotisches Durcheinander der Stile" (183).

Wir sehen, Nietzsches Kulturbegriff ist rein formalistischer Natur. Eine Bezeichnung des begrifflichen Inhalts findet sich in kurzer Fassung nirgends. Wer nach dem Kulturgehalt verlangt, muß sich die Antwort aus der Gesamtheit der genannten Schriften Nietzsches herauslesen.

Kulturdienst ist für Nietzsche unabhängig vom Staatsdienst. Ein Wirken für Kultur steht ihm höher als ein Wirken für den Staat (420). Nicht die politische deutsche Einheit gilt ihm erstrebenswert, sondern die „deutsche Einheit in jenem höchsten Sinn", die Einheit des künstlerischen Stils (319). Der Staat will keine Kultur, er will nur das Nützliche. Alle sogenannte Kulturtätigkeit des Staates geschieht aus Nützlichkeitsprinzipien heraus, einerlei, ob der Wahrheit oder dem Irrtum gedient wird, wenn nur egoistische Zwecke erreicht werden (487). Selbst Unterricht

und Bildung stehen, sobald sich der Staat ihrer annimmt, im Zeichen des Erwerbs.

Kulturdienst ist Volksdienst. Der junge Nietzsche ist noch nicht der erbitterte Feind der Masse, der Herde, der „Viel-zu-Vielen". Für ihn ist der Begriff „Volk" noch ein Idealbegriff. Was gilt für den jungen Nietzsche als „Volk"? Wagner kommt einmal der Gedanke (Wagners Werke Bd. IX. 343), es gehe den Deutschen zu gut, nur eine große gemeinsame Not könne sie zur gesunden Einfachheit zurückführen. Einen ähnlichen Gedanken äußert Nietzsche, wenn er unter „Volk" eine „Vielheit, welche dieselbe Not leidet" (550), begreift. Der Volksbegriff Nietzsches ist also nicht der politisch-nationale, wie er gewöhnlich genommen wird; er ist vielmehr allgemein menschlicher Natur. Dasselbe gilt von seinem Kulturbegriff. Gleiche Not erzeugt gleiche Bedürfnisse; gleiche Bedürfnisse wecken gleiches Begehren und Wollen; beide streben nach gleichen Tröstungen.

Worin besteht nun die Not, die Nietzsches „Volk" drückt, welches sind die Tröstungen, die zur Befreiung führen können? Die Beantwortung dieser Fragen leitet zur inhaltlichen Seite des Kulturproblems über.

Nietzsche will nicht zur deutschen Nation, er will zur Menschheit reden. Aber wer recht zu horchen versteht, der hört überall nur Worte eines Deutschen an die Deutschen. Trotz des leidenschaftlichen Zornes auf die Volksgenossen, trotz der nationalen Selbstverleugnung — Nietzsche hat sich später selbst mit Stolz als polnischen Abkömmling bezeichnet (Br. III. 299, 225) — ist Nietzsche in seinem Denken und Fühlen ein Deutscher geblieben. Georg Brandes hat recht empfunden, wenn er ihm schreibt: „Sie sind trotz ihres Universalismus in Ihrer Denkart und Schreibart sehr deutsch" (Br. III. 272). Ihn als ausgesprochenen Slaven zu bezeichnen (Stein 44 ff.), hat darum schon längst seine Widerlegung gefunden (Gramzow, Richter, Riehl).

a. Kultur im negativen Sinn: Die Kultur der Gegenwart.

Nietzsche spricht einmal (X. 346/347) die Ansicht aus, daß es verkehrt sei, nach Art der Philologen die Vergangenheit nach den Wertschätzungen unserer Zeit zu messen. Man müsse vielmehr, „von der Einsicht in die moderne Verkehrtheit" ausgehen, wolle man der Vergangenheit gerecht werden. Wir nähmen uns ganz absurd aus, wenn wir von unserem Standpunkt aus das Altertum verteidigen wollten. „Was sind wir!" Nietzsche handelt auch demgemäß. Er geht aus „von der Einsicht in die moderne Verkehrtheit". Er wird zum Kämpfer gegen seine Zeit. Er

will ein Kämpfer sein; denn „nur als Kämpfer“ glaubt er in seiner Zeit eine Existenzberechtigung zu haben, „als Kämpfer für ein kommendes Säkulum“ (Br. I. 194). Mit schmerzlichem Mißmut und tiefer Verachtung fällt der Blick des jungen Nietzsche auf die vielgepriesene „Jetztzeit“. Sie gilt ihm als das beste Beispiel einer Kultur im negativen Sinn. Sie ist ihm gleichbedeutend mit Barbarei. Was der Deutsche Kultur heißt, ist nur „eine phlegmatische Gefühllosigkeit für Kultur“ (184). Der reine Kulturbegriff ist ihm verloren gegangen (183). Jene „einheitliche Norm“ (251), jene „Einheit des künstlerischen Stils“ fehlt uns. Der Deutsche gefällt sich in einer „Jahrmarktsbuntheit“. Die Erzeugnisse aller Zeiten und aller Zonen häuft er um sich her auf (184). Eine ferne Nachwelt würde unsere Zeit als die dunkelste und unmenschlichste Epoche bezeichnen müssen (389), als die „Periode der Atome“, „des atomistischen Chaos“ (423). Die Öffentlichkeit trägt „das Zeichen der Entartung“ an sich (IX. 413). Das jetzige Preußen wird ihm zu einer „der Kultur höchst gefährlichen Macht“ (Br. I. 176). Der große Sieg 1870/71 ist zur größten Gefahr für uns geworden; denn schwerer als eine Niederlage erträgt die menschliche Natur einen Sieg. Diese Gefahr aber heißt für uns „Exstirpation des deutschen Geistes zugunsten des deutschen Reiches“ (180, auch Br. III. 122).

Nietzsche vermißt in der Gegenwart den Blick für das Metaphysische. Sie betrachtet alles „sub specie saeculi“ (Vorwort XXIII. pag.). Die wichtigen Fragen nach dem „Warum, Woher, Wohin?“ lassen sie kalt (230). Um so stärker ausgeprägt ist der Nützlichkeitssinn. Nur für die Zwecke der Zeit sollen die Menschen erzogen werden und zwar so rasch als möglich. Daß der Mensch erst innerlich ausreife, bevor er Leistungen hervorbringt, diese Notwendigkeit scheint heute vergessen zu sein. Man betrachtet dies Reifwerden als „Luxus“; denn der „Arbeitsmarkt“ könnte dadurch einer Menge Kraft verlustig gehen (342). Wir leben in einer Zeit der „würdelosen Hast“ (452), die an die Sklavenarbeit des vierten Standes erinnert. Wachend und träumend tragen wir unser Joch (229/230). Unser höchstes Interesse gilt den Nachrichten, wie sie täglich Zeitungen und Telegraphen bringen (533). Unsere Zeit ist „gemein“. Eine „schmutzige und unersättliche Begehrlichkeit“, eine „überallhin spähende Neugierde“ sind charakteristisch für sie (534). Leute, die mit Geld handeln, führen heute die Herrschaft (533). Aber trotz aller Hast sind die Menschen „faul“ und „furchtsam“. Sie denken und handeln „herdenmäßig“ (387). Sie sind unehrlich. Gäben sie sich ehrlich, so würde ihnen diese Offenheit Beschwerden bringen. Vor

diesen Beschwerden schrecken sie zurück. Sie bleiben lieber im gewohnten Geleise. Sie lieben keine Störungen (387). Einfach und ehrlich sein, das hieße heutzutage „unzeitgemäß sein“ (397). Gebildet sein heißt: nicht merken lassen, wie schlecht man eigentlich ist, „wie raubtierhaft im Streben, wie unersättlich im Sammeln, wie eigensüchtig und schamlos im Genießen“ (452). Die Menschen sind ins „Tierische“ und ins „Starr-Mechanische“ hinabgesunken (424).

Den modernen Menschen erfüllt ein leidenschaftlicher Erkenntnistrieb. Alles glaubt er mittels der Logik erklären zu können. Der mit den höchsten Erkenntniskräften ausgerüstete Mensch, der im Dienste der Wissenschaft arbeitet, gilt als Ideal der Menschheit (125). Unsere Zeit leidet an einem „verzehrenden historischen Fieber“ (281). Gebildet sein heißt heute „historisch gebildet sein“ (312). Eine Unsumme von Wissen stürzt auf den heranwachsenden Menschen ein und erstickt ihn geradezu. Er muß so rasch aufnehmen, daß er gar nicht imstande ist, alles zu verdauen (311).

Die Kunst der Gegenwart und der jüngsten Vergangenheit ist lediglich „Luxuskunst“ (549). Das Kunstbedürfnis der gebildeten Kreise ist schlecht und verlogen, „entweder ein Nichts oder ein böses Etwas“ (552). Die Kunst der Gegenwart ist „Stumpfsinn oder Rausch“, Einschläferungs- oder Betäubungsmittel; denn die Gewissensbisse, welche die Zeit hat, sollen betäubt sein. Unsere Zeit hat ein schlechtes Gewissen. Jedes Mittel, das Gefühl der Schuld los zu werden, ist ihr erwünscht (535).

Die Religion ist nach Nietzsche zur „Gelehrtenreligion“ entartet (127). Wahre Religion ist im Absterben begriffen; denn es wirkt tödlich auf jedes religiöse Gefühl, wenn der Intellekt alles streng systematisch und dogmatisch auf Grund historischer Tatsachen erklären will (76). Eine Religion, die durch Wissenschaft durch und durch erkannt werden soll, ist überhaupt keine Religion mehr (339). Nietzsches Vertrauen zur Religion ist „grenzenlos gering“. Überall sieht er die „abflutenden Gewässer“ wie nach einer „ungeheuern Überschwemmung“ (X. 249, 233/234). Nie war die Welt „ärmer an Liebe und Güte“ als jetzt (421). Käme uns unsere Unnatur zum Bewußtsein, so bliebe uns nichts übrig als die „Sehnsucht ins Nichts“ (586).

Der leidenschaftliche Haß gegen das Christentum, wie er in allen späteren Schriften Nietzsches auftritt, ist in dieser Epoche noch nicht zu finden. Man merkt nur überall einen scharfen Gegensatz (9) und eine starke Geringschätzung. Das Christentum scheint reif für die kritische Historie, „das heißt für

die Sektion“ (X. 235). Sein Aufkommen bedeutete einen Mißerfolg der Kultur. Mit ihm kam „der dumpfe Intellekt“ zum Sieg über das „aristokratische Genie“ (X. 358). Es brachte dem Menschen eine „witzige Verlogenheit“, an der wir heute noch leiden (X. 317). „Glaube an Zaubervorgänge in allem und jedem, blutige Opfer, abergläubische Angst vor dämonischen Strafgerichten, Verzagen an sich selbst, ekstatisches Brüten und Halluzinieren“ — das sind die Segnungen, die uns das Christentum brachte (X. 317). Nur in einer verkommenen Welt konnte es zum Siege gelangen (IX. 77). Mit scharfen Worten geißelt Nietzsche schon in frühen Jahren die Vertreter der christlichen Lehre, die christlichen Priester: Durch Drohungen und Belohnungen suchen sie zu erreichen, was sie durch Gründe nicht erreichen konnten. An allen Fehlern des Priestertums leiden auch sie: „Maßloses Vordrängen in alle Verhältnisse, in Schule, Staat und Kunst, Machtsprüche, geschleudert gegen Gründe, ungemessenes Selbstgefühl, Fanatismus“ (Bi. I. 329) kennzeichnen den christlichen Priester.

Die Abneigung des jungen Nietzsche gegen das Christentum ist leicht begreiflich. Der Philosoph der Lebensbejahung, der starken und freien Natürlichkeit, ist notwendigerweise der Feind einer Religion, die Gewaltmäßigkeit und Härte verwirft und die Instinkte zu unterdrücken sucht. Wohl verurteilt der junge Nietzsche als Anhänger Schopenhauers noch nicht das Mitleid; aber seine ganze aristokratische Stimmung wendet sich gegen eine Moral der Armen und Schwachen, gegen eine Lehre der Selbstverleugnung und Abtötung. Dem memento mori setzt er ein memento vivere entgegen (349). Es ist, wie Oehler (122) treffend bemerkt, der „Instinkt des antiken Menschen gegen Jüdisches und Christliches“, was aus den Angriffen Nietzsches auf das Christentum herauszufühlen ist.

Der Typus des modernen Menschen ist der „Bildungsphilister“, ein Wesen, dessen Eigenschaften in der Mitte zwischen Tugend und Fehler liegen (237). Als vorzüglicher Repräsentant dieser Menschengattung gilt dem jungen Nietzsche David Friedrich Strauß, der „rechte satis fait unserer Bildungszustände und typischer Philister“ (193). Sein Werk „Der alte und der neue Glaube“ rief Nietzsches erste „unzeitgemäße Betrachtung“ hervor. Alle Eigenschaften des Bildungsphilisters sind nach Nietzsches Kritik aus dieser Schrift herauszulesen.

Strauß ist der schwärmende Philister, der eine Religion der Zukunft stiften will, ein „unerhörtes Phänomen“ der deutschen Gegenwart (200). Nietzsches Kritik strotzt von bissigen Sarkasmen und schneidender Ironie; aber es ist nicht bloßes Literaten-

gezänk, sondern der ehrliche „Haß“ des „Suchenden“ gegen den „Optimisten“, der glaubt, gefunden zu haben (227).

Der Bildungsphilister erscheint Nietzsche als Produkt jenes leidenschaftlichen Erkenntnistriebes, der unsere Zeit erfüllt. Der Bildungsphilister ist der theoretische Mensch. Nicht die Wahrheit schätzt er am höchsten. Lessing, der ehrlichste der theoretischen Menschen, hat in seiner Ehrlichkeit verraten, worauf es ankommt. Nicht auf die Wahrheit selbst, sondern auf das Suchen nach Wahrheit. Mit diesem Geständnis ist das „Grundgeheimnis der Wissenschaft“ aufgedeckt (105). Nietzsche übersieht hier, daß er sich gegen sich selbst wendet, da er ja auch kein Findender, sondern ein Suchender sein will. In rechter Weise erfaßt, ist er auch gar kein Feind der Suchenden, sondern nur der sogenannten „Wahrheit“ wissenschaftlicher Forscher.

Der deutsche Bildungsphilister ist ein Mensch, der seit dem großen Sieg nur noch „Glück, Würde und Selbstbewußtsein“ empfindet (181). In seiner „triumphierenden Zufriedenheit“ merkt er gar nicht den Unterschied zwischen seiner sogenannten Bildung und wahrer Kultur (185). Wer die Wahrheit einmal schaute und sich dessen bewußt bleibt, der mag nicht mehr leben, den „ekelt“ es vor dem Dasein (56). Der Bildungsphilister aber ist ein Feigling (219). Er wagt nicht, die Konzequenz seiner Erkenntnis zu ziehen. Wo der ehrliche Naturforscher „resigniert“, da „reagiert“ der Bildungsphilister gleich Strauß „religiös“ (223). Er will nicht einsehen, daß nicht nur das Gute, sondern auch das Böse, nicht nur die Vernunft, sondern auch die Unvernunft aus einem und demselben Grunde kommen (222). Kraft und Charakter mangeln ihm; aber er sucht ihren Anschein zu erwecken. Wenn Strauß einen Charakter haben wollte, mußte er „immer erst einen annehmen“ (243).

Der Gegensatz des Bildungsphilisters ist der Musensohn, der Künstler (186). Der Bildungsphilister glaubt nun im Gegensatz zu den übrigen Philistern, daß er selbst ein Musensohn sei. Darin täuscht er sich gründlich. Er ist kein Schaffender; er ist ein durchaus „negatives Wesen“. Auch in seinem Haß und in seiner Feindschaft ist er negativ. Er verneint alles künstlerisch Produktive und alles Stilgemäße. Er lehnt ab, was seine Bequemlichkeit stören könnte. Jeder „unbequeme Störenfried“ — das heißt jeder schöpferische und originale Künstler — gilt ihm als „krank oder überspannt“ (193, 207). Von großen, ernsten Fragen will er nichts wissen. Der „Ernst des Lebens“ besteht für ihn in „Beruf, Geschäft samt Weib und Kind“. Alles übrige gilt ihm als „Spaß“. Spaß ist ihm alles, was Kultur angeht (192). Er ist der Vertreter einer Pseudokultur, der Feindin des deutschen

Geistes. Er haßt jeden, der den deutschen Geist suchen will, weil er glaubt, ihn schon gefunden zu haben. Unsere großen Geister waren immer auf der Suche nach der „echten ursprünglichen deutschen Kultur“ (188). Für den Bildungsphilister sind sie „Findende“. Seine Lösung heißt: „Es darf nicht mehr gesucht werden“ (189). Wir sehen, Nietzsches Gegnerschaft gilt nicht den Suchenden als solchen, sondern nur der Suche nach dem Lebensfremden, dem Abstrakten. Das Suchen nach dem Lebenfördernden, das Suchen im Sinne des Künstlers, ist ihm eine kulturelle Tat. Darum erzürnt es ihn, wenn die Werke großer Künstler „wissenschaftlich“ zerpflückt werden, wenn der Bildungsphilister darin haust „wie ein Gewürm, welches lebt, indem es zerstört, und bewundert, indem es frißt, anbetet, indem es verdaut“ (213). Alle Wissenschaften, von denen der Bildungsphilister in seiner Behaglichkeit gestört werden könnte, sucht er in „historische Disziplinen“ zu verwandeln. Nur keinen Enthusiasmus mehr! Die Abstempelung und Einreihung ist das Ziel dieser „philosophischen Bewunderer des nil admirari“ (191). Statt schöner Begeisterung findet Nietzsche bei seinen eigenen Kollegen, den Philologen, nur ein „trauriges Surrogat“: „Selbstüberschätzung und Eitelkeit“ (Br. I. 108). „Ich würde aus meinem idealen Staat die sogenannten „Gebildeten“ hinaustreiben, wie Plato die Dichter: dies ist mein Terrorismus“ (IX. 259). Also auch hier „umgedrehter Platonismus“, wie wir ihn schon auf anderem Gebiete finden konnten!

b. Kultur im positiven Sinn: Die Kultur der Vergangenheit.

In diesem „Chaos“, wie es die Scheinkultur der Gegenwart zeigt, sucht Nietzsche nach einem festen Punkt, nach einem Leitstern, dem er zusteuern kann; denn seine ganze Sehnsucht gilt einer wahren Kultur. Er findet dieses Ziel in der Kultur der Vergangenheit, in der Antike. Nicht in der gesamten antiken Kultur, sondern nur in einem kleinen Ausschnitt. Die Kultur der Römer scheidet für den jungen Nietzsche noch aus. In den Schriften der ersten Epoche stehen sie nach seiner Schätzung noch tief unter den Griechen (383, 145, IX. 260, X. 155, 388, 390, 409). Erst in späteren Jahren spricht er von dem „stoisch großen Römertum“ (III. 315). Erst dann werden ihm die Römer zu den „Starken und Vornehmen“ (VII. 335); erst dann bedeutet ihm das Imperium Romanum das „bewunderungswürdigste Kunstwerk des großen Stils“ (VIII. 304). Für den

jungen Nietzsche sind die Römer bedeutungslos, wo es sich um Kultur im wahren Sinne handelt.

Als eigentliches Kulturvolk gelten ihm die alten Griechen, jenes Volk, das „zwischen dem indischen Buddha und dem römischen Imperium saß“ (145). Sie sind „das Genie unter den Völkern“ (X. 352), die großen „Künstler des Lebens“ (IX. 79). Das Griechentum hat darum für uns den Wert „wie die Heiligen für die Katholiken“ (IX. 68). Sie sind und bleiben unsere großen Vorbilder und wenn sich auch jede Zeit einmal „mit tiefem Mißmut“ von dem hellenischen Einfluß zu befreien strebt, es hilft nichts: die Griechen sind und bleiben die „Wagenlenker“ unserer und jeder anderen Kultur (103/104). Das klassische Altertum blieb für Nietzsche ein Vorbild sein ganzes Leben hindurch, wenn sich auch die Wertschätzung innerhalb der großen Grenzen zeitweilig verschob. Das klassische Altertum blieb der „Heimatboden der Philosophie Nietzsches“ (Oehler 123).

Im alten Griechenland gab es merkwürdig viel Individuen. Nietzsche sieht darin eine „höhere Sittlichkeit“ (X. 353). Dem Griechen galt die Arbeit als Schmach. Auch der Mensch ist ihm ein „schmähliches und klägliches Nichts“, nur eines „Schattens Traum“ (IX. 149). Die vielgerühmte Heiterkeit des Griechen ist nur eine Überwindung pessimistischer Grundstimmung durch künstlerische Lebensauffassung. Der Hellene schafft sich eine Götterwelt, um leben zu können; es ist der „Idealismus der Lebenden zum Leben“ (IX. 79). Das Denken des Griechen ist „pessimistisch oder künstlerisch optimistisch“ (X. 132). „Nur wohin der Strahl des Mythus fällt, leuchtet das Leben des Griechen, sonst ist es düster“ (X. 145). Den Griechen erscheint alles, auch die nächste Gegenwart „sub specie aeterni“. Das verleiht ihnen ihre Größe und Bedeutung; denn der einzelne sowohl wie ein Volk sind gerade soviel wert, als sie ihren Erlebnissen den Stempel des Zeitlosen und Ewigen aufzudrücken vermögen (163). Den Griechen fehlt die „Nüchternheit“. Sie sind ausgezeichnet durch „übergroße Sensibilität“, durch ein „abnorm erhöhtes Nerven- und Zerebralleben“. Ihr Wille ist leidenschaftlich und heftig (X. 354). Von Menschenwürde kann bei ihnen nur gesprochen werden, wo der Mensch nicht im Dienste seiner Erhaltung arbeiten muß (IX. 150). Selbst künstlerisches Schaffen gilt ihnen als etwas Unwürdiges. Alles, was ans Handwerk erinnert, ist unanständig. Ein freier Mensch lebt nicht für andere, sondern für sich (X. 355). Sie sind das eifersüchtigste Volk (X. 353). Selbst untereinander stehen sie in unaufhörlichem Wetteifer. Das Gefühl, daß sie unter einer feindseligen Überzahl als höhere Wesen wandeln, zwingt sie fortwährend zur

höchsten Spannung ihrer Kräfte (XI. 33). Sie verachten das Konventionelle (X. 353). Der Hellene ist ohne Scham; denn er hat kein schlechtes Gewissen. Offen und leidenschaftlich, naiv wie ein Künstler, hat er bei allem Bösen doch den Charakter der Reinheit, was ihm eine Verwandtschaft mit dem Heiligen verleiht (X. 353). Aber von Askese ist bei den Griechen nichts zu finden, sondern ein „üppiges, ja triumphierendes Dasein“. Alles Vorhandene wird zum Göttlichen erhoben, gleichviel ob es gut oder böse ist (30).

Aber nicht die gesamte griechische Kultur läßt Nietzsche gelten, sondern nur einen Ausschnitt: das 6. und 5. Jahrhundert, die Zeit des griechischen Aufschwungs, jene einzigartige Epoche, in der das höchstwertige Kulturprodukt, die attische Tragödie, entstand. In ihr erreichte das Griechentum und in ihm die gesamte Kultur der Vergangenheit den Höhepunkt (IX. 118). Unmittelbar nach dem perikleischen Zeitalter begann der Untergang der Tragödie und mit ihr der der Kultur. Das Wesen und die Entstehung, sowie die Daseinsbedingungen der attischen Tragödie gilt es darum zu erforschen, um Mittel und Wege zu finden, wie unsere sogenannte Kultur zu einer wahren, das heißt zu einer der griechischen verwandten, gemacht werden kann. Diese Aufgabe stellt sich Nietzsche besonders in seiner Erstlingsschrift: „Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik“; denn er glaubt an die „deutsche Wiedergeburt der hellenischen Welt“ (IX. 140, 233, 424).

Es ist nicht eine streng historische Erklärung und Beweisführung, was Nietzsche hier gibt, sondern mehr eine psychologisch-ästhetische Darlegung. Von streng philologischer Seite erfuhr sie denn auch schärfste Kritik und Ablehnung. Für unsere Zwecke ist die historisch-philologische Wertung nicht von Belang. Die Gedanken Nietzsches sind uns selbst Forschungsobjekt.

Um die Entstehung der attischen Tragödie zu erklären, konstruiert Nietzsche zwei Kunsttriebe, die ihm als Naturtriebe gelten, da sie auch ohne menschliches Wollen immer wieder mit elementarer Gewalt aus dem Schoße der Natur hervorbrechen (25). Die Äußerungen dieser Triebe sind darum überall, auch in jeder Staatsform, „überhaupt in allen Äußerungen des Volksgeistes“ zu erkennen (IX. 122). Diese beiden Triebe, die notwendigen Grundlagen jeder höheren künstlerischen Tätigkeit, sind das Dionysische und das Apollinische.

Nietzsche hat die Ausdrücke der griechischen Mythologie entnommen, sie jedoch mit so eigenartigem Inhalt erfüllt und so

vielfach seinen philosophischen, kulturellen und pädagogischen Gedanken zugrunde gelegt, daß ihr Verständnis gewissermaßen zum Schlüssel des Verständnisses aller übrigen Theorien des jungen Nietzsche wird. Es ist darum nötig, ihnen eine eingehendere Betrachtung zu widmen. Auch die eigentliche Ästhetik Nietzsches baut sich auf ihnen auf, so daß ein Einblick in das Wesen und Wirken des Dionysischen und des Apollinischen zugleich ein tieferes Verständnis der ästhetischen Anschauungen des jungen Nietzsche erwarten läßt.

Das Dionysische führt seinen Namen nach Dionysos, dem Gott des Rausches; das Apollinische nennt sich nach Apollo, dem Gott des Maßes, der Selbsterkenntnis. Die beiden Kunsttriebe werden jedoch erst dann voll verständlich, wenn man sich die bereits vorgeführten metaphysischen Anschauungen Nietzsches nochmals vergegenwärtigt: Das gesamte Universum ist ein künstlerisches Gebilde des Ur-Einen. Das Ur-Eine selbst hat in sich den ewigen Drang, sich auszuleben, seinen Willen zu betätigen. Dieser Drang, dieser gewaltige Lebenstrieb, ist zunächst noch blind, gleich dem Willen Schopenhauers. Er will nicht schauen, noch weniger erkennen und verstehen; er will nur leben, nur seinen Daseinsdurst stillen. Es ist wie ein Weltenrausch, wie ein alles durchdringender Lebenssturm, was das Ur-Eine erfaßt und was seinen ewigen Urschmerz zur ewigen Urlust, zur Lebens-, zur Daseinslust im allumfassenden Sinne werden läßt. Der einzelne Mensch ist nur eine Individuation des Ur-Einen. Auch in ihm steckt jener gewaltige Lebenstrieb, der, wo er rein zum Ausdruck kommt, sich in rauschartigen Zuständen äußert. Die ganze Natur spürt diesen Trieb, den Nietzsche den Kunsttrieb des Dionysischen nennt, beim Nahen des Frühlings. Völker, die sich eine natürliche Naivität bewahrten, geben sich dem Drang des Dionysischen hin, wie uns die dionysisch erregten Schwarmzüge im alten Griechenland und die St. Johann- und St. Veitstänze im Mittelalter beweisen (IX. 40). Das Dionysische ist der künstlerische Trieb des Unbildlichen, der absolute Lebenstrieb. Er ist nicht ein Nachbild des Urdranges, des Urschmerzes, er ist gewissermaßen selbst „Urschmerz und Urwiderklang" (41). Der dionysische Künstler wird selbst zum Ur-Einen, dessen Wesenheit er in sich lebendig werden fühlt. Er will nichts aus sich herausstellen, er will nur sein eigenes Selbst darstellen. Indem er dies aber versucht, erschafft er eine „Ichheit", die von seinem eigenen Ich im empirisch-wachen Zustande grundverschieden ist. Das dionysisch erregte Ich ist wie ein Etwas, das aus den tiefsten Tiefen, die kein menschliches Bewußtsein erreicht, emporquillt. Das Ich des dionysisch erregten Künstlers

ruht im Schoße des Unbewußten, auf dem Grunde alles Seins und Geschehens. Es ist ein Teil des Ur-Einen, nicht ein bloßer Schein, sondern ein wahrhaft Seiendes und Ewiges. Künstler des Dionysischen sind der Musiker und der Lyriker. Sie wollen nicht anschaulich gestalten, sie wollen keine klar geschauten Individuen darstellen, sie wollen überhaupt nicht eine Welt des Scheins erzeugen, sondern eine Welt des Seins. Sie wollen jenen ewigen Lebensdrang, jenen Urschmerz und jene Urlust, den sie in ihrer Brust lebendig fühlen, widerklingen lassen. Sie bringen darum das eigentliche Wesen des Ur-Einen zur Darstellung, nicht irgend einen Schein.

Im Gegensatz zum Dionysischen steht das Apollinische. Das ewig schmerzgequälte Ur-Eine strebt bekanntlich nach Erlösung und findet diese Befreiung vom Urschmerz im Schaffen und Genießen des künstlerischen Scheines. Indem es nun diesen Schein schafft und genießt, indem es Formen darstellt, indem es überhaupt aus dem blinden Lebensdrang heraus sich zum Gestalten und Schauen erhebt, verhält sich das Ur-Eine apollinisch. Ein Produkt des apollinischen Triebes ist die geformte, mit Individuen erfüllte Wirklichkeit, der ästhetische Schein erster Ordnung, wie er sich im Universum dem allumfassenden Weltenblick des Ur-Einen darstellt. Indem nun der menschliche Künstler nicht nur einem blinden Drang oder Rausche folgt, indem er sich ins Anschauliche versenkt und Formen und Gestalten darstellt, indem er Individuen erschafft, folgt auch er dem Triebe des Apollinischen. Die Künstler des Apollinischen, der Epiker und der Plastiker, haben bei ihren Schöpfungen irgend ein Bild vor ihrer Seele stehen, das sie zu gestalten suchen. Sie schaffen nicht bloß gefühlsmäßig, sie suchen sich nicht selbst in ihres Wesens tiefstem Drang darzustellen wie die Künstler des Dionysischen, sondern ein Etwas, das der Intellekt, das ihre Vorstellungstätigkeit und Phantasie von ihrem ureigenen Wesen löst und als bloßen Schein aus sich hinausstellt.

Diese beiden Kunsttriebe des Dionysischen und des Apollinischen fanden ihre ideale Vereinigung beim Entstehen der

attischen Tragödie,

der schönsten Blüte aller Kunst (153). Sie bedeutet nach Nietzsche den „Sieg der Schönheit über die Erkenntnis“ (IX. 78). Hier in der attischen Tragödie ist der Künstler Rausch- und Traumkünstler zugleich (25). Wie denkt sich Nietzsche ihre Entstehung?

Die alten Griechen waren nach Nietzsches Meinung ein Volk, das die Schrecken und Entsetzlichkeiten des Daseins wohl kannte. Sie schauten hinab in die dunkle, metaphysische Tiefe alles

Seins; aber sie hatten trotzdem den Willen zum Leben. Woher kam ihnen diese Kraft? Woher nahmen sie den starken Lebensmut? Wie wurden sie aus metaphysischen Pessimisten zu praktischen Lebensbejahern? Die Kraft kam ihnen aus der Welt des ästhetischen Scheins, aus jenem Reich der Schönheit, das sie sich selbst erschufen, um dessentwillen sich das Leben zu leben lohnte. Jene selbstgeschaffene Welt aber war der griechische Olymp, zwar eine Welt des Scheins, aber eine Welt voll Glanz und Schönheit. In dieser Götterwelt hielt sich das griechische Volk einen Spiegel vor, der es selbst verklärte. Aber jene olympischen Gestalten waren nur funkelnde Lichter auf dem dunklen Spiegel. Sie entstanden gleich dem Dekamerone zur Pestzeit (IX. 267) auf dem furchtbaren Untergrunde alles Seins. Ohne diesen Untergrund wären sie nie entstanden. Das Ur-Eine ist der Geburtsschoß, dem sie entstammen.

Der Künstler, der jene griechische Götterwelt erschuf, mußte hinabtauchen in die unergründlichen Tiefen alles Seins. Er mußte zum Ur-Einen dringen. Durch bewußte Tätigkeit, durch logische Erkenntnis, durch schauendes Vorstellen war das Ur-Eine nicht zu erreichen. Nicht das Apollinische, nicht die Kunst des Scheins führte hinab zum Sein, sondern einzig und allein die Kunst des Dionysischen, jenes unbewußte Sicheinsfühlen mit dem Urgrunde alles Seins und Geschehens. Nur das Dionysische vermochte den „Schleier der Maja“ zu zerreißen. Ohne seine Kenntnis bleiben uns die Griechen unverständlich und unvorstellbar.

Erst dem vom dionysischen Drang erfüllten Künstler, der sich eins fühlte mit dem schöpferischen Gott des Weltalls, der zitternd und fast zerbrechend vor der Wucht des Unerforschlichen niederstürzte, erst ihm erschienen die apollinischen Gesichte. Jener dionysische Rausch war die unvermeidliche Vorbedingung für die apollinische Vision, für die vom Schmerz erlösende Illusion. Nur durch Leiden gewann Homer, der Typus des apollinischen Künstlers, seine künstlerische Naivität. Leiden mußte das Volk der Hellenen, um so schön werden zu können, wie es gewesen. Seine Natürlichkeit war nicht die eines Kindes. Ein Titanenreich mußte erst gestürzt werden, um das Naive, „die höchste Wirkung der apollinischen Kultur“, zu erobern (33/34).

Auch beim Entstehen der attischen Tragödie ist das Dionysische zeitlich das Primäre gewesen. Der Künstler mußte sich erst mit der Natur aussöhnen. Er mußte gewissermaßen aus seiner Zeitlichkeit heraustreten, um, wenn auch nur für Augenblicke, Mitglied einer höheren Gemeinschaft, der Gemein-

schaft mit dem Ur-Einen, zu werden. Er mußte sich selbst erst einmal als Gott fühlen mit der ganzen Daseinsgier und Daseinslust des Weltschöpfers. Das Primäre der attischen Tragödie ist darum nicht der Inhalt, sondern das dionysische Element, die Musik, der Gesang. Die attische Tragödie war ursprünglich „nichts als Chorgesang“ (IX. 44).

Das Apollinische war zeitlich das Sekundäre; aber es war die naturnotwendige Folge des Dionysischen. Wenn in der Tragödie nur das Dionysische herrschte, so müßte es den Menschen vernichten. Der Mythus bewahrt ihn davor. Der eigentliche Inhalt der attischen Tragödie ist darum immer ein Mythus, ein episches Ereignis, in dem ein kämpfender Held auftritt, der verherrlicht wird. Dieser Inhalt ist eine Schöpfung des Apollinischen. Nachdem durch das Dionysische das Individuum fast „zersprengt“ wurde, wird es durch das Apollinische, das eine wonnevolle Enttäuschung schafft (149), wieder erlöst.

Nietzsche hat mit diesen ästhetischen Ausführungen über die Entstehung der attischen Tragödie einer bekannten psychologischen Tatsache eine mystische Herleitung gegeben: Nietzsche unterscheidet einen Akt des Dionysischen und einen Akt des Apollinischen. Der erste ist die notwendige Voraussetzung des zweiten, der zweite die notwendige Folge des ersten. Die beiden Akte oder Stufen sind eigentlich fast immer bei Entstehung eines Kunstwerkes zu bemerken. Das Primäre ist in den meisten Fällen eine eigenartige Seelenstimmung, die schwer zu definieren ist. Es ist ein dunkles Gefühl des Werdens, der aufsteigenden Kraft. Der Künstler fühlt, daß sich etwas in seiner Seele erzeugt; aber er weiß — wie z. B. Goethe gesteht — noch nicht recht, was er will und was er soll. Schiller, Otto Ludwig, Mozart u. a. berichten von eigenartig musikalischen Gemütsstimmungen, von Farbenempfindungen, kurzum von etwas Unklarem, Ungestaltetem, Unbildlichem. Es ist das Dionysische Nietzsches; denn auch jenes Gefühl des Zeugens oder Empfangens ist schmerz- und lustvoll zugleich.

Auf einer höheren Stufe klären sich die eigentümlichen Gefühle und Stimmungen des Künstlers. Es ist wie beim Aufgang der Morgensonne: Lichter zucken am Horizont empor; die Dämmerung hellt sich auf, bis plötzlich der neue Tag leuchtend und klar in der Seele aufsteigt. Aus dem dunkel Triebartigen, aus dem Dionysischen, wird das deutlich Sichtbare, das Bildliche, das Apollinische. Die künstlerische Idee, nicht die nach Begriffen und Reflexionen bestimmte, kommt zum Bewußtsein. Dieses Herauswachsen der künstlerischen Idee aus der künstlerischen Stimmung ist freilich ein seelisches Geschehnis, von

dem der Künstler sich selbst keine Rechenschaft zu geben vermag. Es spielt viel Unbewußtes mit herein. Die Psychologie des künstlerischen Schaffens wird hier immer vor einem dunklen Rätsel, vor einem Wunder, das nicht bis zu seinen letzten Bedingungen erklärbar ist, stehen bleiben; denn die einzigen, denen der Zugang in die geheimnisvolle Werkstätte des künstlerischen Geistes gestattet ist, die Künstler selbst, kommen nicht mit wissenschaftlichen, sondern mit künstlerischen Interessen. Sollen sie sich nach vollzogenem Schöpfungsakt über ihr psychologisches Verhalten äußern, so geraten sie — wie Aussprüche Liebermanns, Thomas u. a. beweisen — gerade bei dem wichtigsten Punkte in Verlegenheit. Sie wissen es nicht mehr oder haben es nie gewußt, da es sich unter der Schwelle des Bewußtseins abspielte. Auch Nietzsche hat die Entstehung des Kunstwerkes nicht psychologisch klar legen können; er hat nur einer bekannten psychologischen Tatsache eine metaphysische Ableitung und eine mystische Ausdeutung gegeben.

Was ist nun höher zu werten: das Apollinische oder das Dionysische? Nach Nietzsches eigener Theorie müßte man dem Apollinischen den Vorzug geben; denn es ist das lebenerhaltende Element. Nietzsches „umgedrehter Platonismus“ wertet zudem den Schein höher als das Sein. Nietzsche ändert jedoch seinen Wertmesser auf dem Felde seiner Kunsttheorie: nicht das Apollinische, nicht die Kunst des Scheins, sondern das Dionysische, das Abbild des Seins, ist höher zu werten. Nietzsche erklärt diese Entscheidung durch einen ähnlichen Gedankengang, wie er die Höherwertung des Lebens vor der Erkenntnis erklärt: Was Existenzbedingung für ein Folgendes ist, kann nicht minderwertiger als dieses Folgende sein. Das Verständnis für den apollinischen Mythus kann nur dem aufgehen, der an der dionysischen Verzückung teilnimmt. Dionysische Erregung ist unvermeidliche Voraussetzung für apollinische Vision. Nur von seinesgleichen wird der begeisterte Diener des Dionysos verstanden; denn die dionysische Kunst kennt keine Rücksicht auf den Zuhörer (IX. 223). Der Hörer der attischen Tragödie mußte an den dionysischen Verzückungen teilnehmen, wenn er ihre Wirkungen empfinden wollte. Das Dionysische ist im Vergleich zum Apollinischen das Ewige und Ursprüngliche. Freilich ist das Apollinische mit seiner verklärenden Macht nötig, um „die belebte Welt der Individuation im Leben festzuhalten“ (171); aber der tragische Mythus sowie die Musik, der er entspringt, entstammen einem Kunstbereiche, das nicht mehr in der Sphäre des Apollinischen zu finden ist, und jenseits aller apollinischen Kunstwirkung liegt auch die Ge-

samtwirkung der attischen Tragödie. Sie schließt mit einem Klange, den die Welt des Apollinischen nicht kennt.

Nietzsches Wertung des Dionysischen und Apollinischen widerspricht seinen eigenen Theorien: Weil etwas notwendige Voraussetzung für ein Folgendes ist, soll es höheren Wert als dieses Folgende haben! Wenn diese Behauptung richtig wäre, so müßte die Wirklichkeit höheren Wert als das Kunstwerk besitzen; denn das Kunstwerk ist nach Nietzsches Theorie nur ein Schein des Scheins. Platon zum Beispiel und St. Augustinus in seinen Bekenntnissen ziehen jene Folgerung: Das Kunstwerk gilt ihnen im Vergleich zur sogenannten Wirklichkeit als etwas Geringwertiges. Aber Nietzsche trifft eine umgekehrte Entscheidung: Das Kunstwerk wertet er höher als die reale Wirklichkeit. Erst im Kunstwerke findet das Ur-Eine die vollkommene Erlösung. Je mehr ab vom Sein, je höher der Wert des Scheins. Der Grund, warum Nietzsche den Schein so hoch wertet, liegt in der lebenerhaltenden und -fördernden Macht der Illusion. Wollte man diesen Wertungsgrund festhalten, so müßte das Apollinische höher gestellt werden als das Dionysische; denn das Dionysische allein würde das Leben vernichten. Nur der apollinische Schein kann den Menschen im Leben festhalten.

Der tiefere Grund, der Nietzsche zu seiner widerspruchsvollen Wertung bestimmt, ist wohl in der innigen Beziehung des dionysischen Triebes zum Wesen des Ur-Einen zu suchen: Nach Nietzsche ist das Dionysische kein ästhetischer Schein, sondern selbst Urschmerz, also selbst Wesen des Ur-Einen. Die Kunst des Dionysischen, die Musik, gilt ihm gleich Schopenhauer und Wagner als das eigentliche Wesen der Welt. Das Dionysische ist also Realität im Sinne Nietzsches, während das Apollinische bloßer Schein ist. Das Projizieren des Scheins, dieser künstlerische Urprozeß (IX. 193), ist ein Werk des Apollinischen.

Nietzsche schätzt also entgegen seiner eigenen Theorie in Wahrheit die Realität höher als den Schein. Das Sein gilt ihm mehr als die ästhetischen Gebilde; denn das Ur-Eine, die wahre Realität, muß doch höher gewertet werden als seine Individuation, als das Universum, als Mensch und Menschenwerk. Durch diese eigenartige Wertungsweise entpuppt sich Nietzsche, der metaphysische Pessimist, der Anhänger Schopenhauers, im tiefsten Innern als metaphysischer Optimist: Die Urlust überwiegt den Urschmerz. Das metaphysische Sein ist wert, daß es besteht; denn es ist letzten Endes doch das absolut Wertvolle. Ohne daß sich Nietzsche dessen zunächst

bewußt wird, nähert er sich durch die Wertungsweise des Dionysischen und Apollinischen mehr und mehr dem Standpunkte eines Plato, eines Schelling und eines Hegel. Höchstes Entzücken bedeutet ja auch ihm das Sicheinsfühlen mit dem Ur-Einen, mit dem dionysischen Gott, und wenn es auch nicht wie bei Plotin ein ekstatisches Schauen ist, sondern mehr ein lebendiges Einfühlen des Triebmenschen in eine andere Daseinssphäre, so hört doch auch in der dionysischen Verzückung alle Trennung zwischen Gott und Mensch, zwischen dem Ur-Einen und seiner Individuation, auf. Nietzsches Wertegrade sind die Schellings: Höchster Wert ist das Ur-Eine. Eine Stufe tiefer steht der menschliche Künstler. Die niedrigste Staffel nimmt die Wirklichkeit ein. Das Kunstschöne ist darum höher zu werten als das Naturschöne, obgleich die Natur — nach Schellings Ausspruch — „das erste Gedicht der göttlichen Imagination“ ist. Es liegt auch in dieser Wertung ein Widerspruch: Die zweite Stufe, der Mensch, bringt — direkt genommen — höhere Werte hervor als die höchste Stufe, das Ur-Eine.

Nicht in seinen primären Schöpfungen kann sich das Ur-Eine erlösen, sondern erst in den Werken seiner Geschöpfe. Ein Widerspruch liegt zugleich in dem eigentümlichen Verhältnis der beiden Kunsttriebe zu einander: Das Dionysische ist das Starke, das Ursprüngliche, das Machtvolle. Es ist gewissermaßen der Vater des Apollinischen. Das Apollinische ist das schwächere Element. Es verdankt sein Dasein dem Dionysischen. Und doch soll dies Minderwertige und Schwache von dem Ursprünglichen und Starken erlösen! Es soll zum Überwinder des Dionysischen werden, eine Theorie, die Nietzsches eigener Lehre in schärfster Weise widerstrebt.

Als dionysische Kunstgattungen gelten Nietzsche die Lyrik, der Dithyrambus und die Tragödie. Das lyrische Gedicht steigert sich zum Dithyrambus. Beide sind Vorstufen zur Tragödie. Die Freude am Leben, die überströmende Lust am Dasein, hat Nietzsche auch in seinen späteren Epochen immer mit dem Namen des Gottes Dionysos bezeichnet. Es wird ihm zum Symbol für die lachende Lebensbejahung trotz aller Lebensnöte. Mit dem Bekenntnis, daß er „der letzte Jünger des Philosophen Dionysos“ sei, schließt er kurz vor dem eigenen Zusammenbruch seine „Götzendämmerung“.

Auf Grund dieser Bewertung beider Kunsttriebe durchforscht nun Nietzsche die Geschichte der Griechen und findet eine Reihe von Epochen, die sich durch wechselweisen Sieg des einen oder anderen Triebes entwickelten, bis sie zur Zeit der attischen Tragödie sich aussöhnten und die höchste Blüte griechischer Kunst und

mit ihr griechischer Kultur entstehen ließen. Die darauf folgende alexandrinische Kulturperiode, die Zeit des Sokrates, des Plato und des Aristoteles, jene Epoche, die man bisher am höchsten wertete, ist nach Nietzsche eine Zeit des Abstiegs, des Niedergangs. Als höchster Vertreter der attischen Tragödie gilt ihm Äschylus in seiner ersten Periode, bevor er noch von Sophokles beeinflußt war (IX. 59, X. 153). Mit Sophokles begann schon allmählich der Verfall. Ihren Vernichter fand die Tragödie in Euripides.

Euripides suchte mit seinem Verstande die Werke der alten Tragiker zu durchdringen. Dies war nicht möglich. Immer blieb etwas „Inkommensurables“ (84). Das verdroß ihn. Alles sollte klar, durchsichtig und natürlich sein. So wurde er zum Individualisten, der den Alltagsmenschen mit seinen Schwächen und Mängeln zu gestalten suchte (78/79). Der dramatische Epiker verdrängte den Tragiker (87). Die tragische Wirkung ging dadurch verloren; denn es war für den Epiker unmöglich, mit seinen Gestalten zu verschmelzen, völlig eins mit ihnen zu sein. Er mußte sie immer vor sich sehen, um sie schildern zu können. Um nun doch eine Wirkung hervorzurufen, traten an Stelle der apollinischen Anschauungen „kühle, paradoxe Gedanken“, an Stelle der dionysischen Verzückungen „feurige Affekte“ (88). Dazu kam in der attischen Komödie an Stelle des metaphysischen Trostes der „deus ex machina“ (100, 123). Die neuen Kunstrichtungen, auch der neuere attische Dithyrambus, wirkten infolgedessen mythenfeindlich und dadurch „kunstmörderisch“ (120).

Aber Euripides war eigentlich nur Schüler eines anderen: er „folgte dem dämonischen Einfluß des Sokrates“ (IX. 177). Sokrates, dieser Typus und „Stammvater“ „des theoretischen Menschen“ (104, 125), dieser „spezifische Nicht-Mystiker“ (95), „der Vorbote und Herold der Wissenschaft“ (IX. 55), „der ideale Naseweise“ (IX. 66), „der Mann, der nur die äsopischen Fabeln verstand“ (92), er gilt Nietzsche als der große Gegner des Dionysischen. Darin liegt der Grund für die Feindschaft des jungen Nietzsche gegen den griechischen Weisen. Sokrates ist ihm der Plebejer, der Autodidakt, „der häßliche Volksmann“, der die Autorität des herrlichen Mythus in Griechenland tot schlug (X. 147). Sokrates' einziges Interesse ging auf ethische Reform. Er gab nichts auf die Kunst. Die niedrigsten Handwerker standen ihm höher als die Künstler, weil sie ihr Handwerk „verstanden“. So wurde er zum Vernichter der Tragödie (X. 125/126). Sokrates gilt Nietzsche als „Wendepunkt und Wirbel der Weltgeschichte“ (106). Mit ihm kam die Zeit der Auflösung und Schwäche, der Degeneration für die Griechen (120). Die Welt

wurde „heiterer“ und „wissenschaftlicher“, d. h. für Nietzsche: sie wurde oberflächlich optimistisch, „brünstig nach Logik und Logisierung“ (7). Tugend war Wissen, Sünde eine Folge der Unwissenheit. Tugend konnte also gelehrt werden. Nur der Wissende galt als tugendhaft und nur der Tugendhafte als glücklich. Wissen galt als Glück. In diesen Formen des Optimismus war der Tod der Tragödie verkündet. Der tugendhafte Held mußte zum Dialektiker werden (IX. 58). Die Poesie wurde zur Magd der Philosophie erniedrigt (99).

Die Musik wurde durch die optimistische Dialektik aus der Tragödie vertrieben (IX. 57). Dadurch wurde das Wesen der Tragödie, das in der Traumwelt des dionysischen Rausches bestand, vernichtet (101). Was Äschylus durch transzendentale Deutung zu lösen suchte, das wurde jetzt nach den flachen Prinzipien der „poetischen Gerechtigkeit“ entschieden (100). Nur das Verständliche galt noch für schön. Den natürlichen Instinkten zu folgen, hielt Sokrates für verwerflich, die Macht des Wahns für verkehrt (94). Er bekämpfte den Instinkt und war selbst Kritiker aus Instinkt. Er hatte seine Freude am Enthüllen (104). Während sonst bei den Menschen der Instinkt die „schöpferisch-affirmative Kraft“ ist und das Bewußtsein sich kritisch und ablehnend verhält, war bei Sokrates das Bewußtsein das schöpferische Element, „eine wahre Monstrosität per defectum“ (95)!

Es hat für den vorliegenden Zweck keine Bedeutung, die Urteile Nietzsches über Sokrates auf ihre Richtigkeit hin zu prüfen. In der folgenden Epoche hat er ja bekanntlich seine Meinung gründlich geändert. Im „Menschlichen, Allzumenschlichen“ wird Sokrates zum „einfachsten und unvergänglichsten Mitteler-Weisen“, der wissenschaftliche Mensch die „Weiterentwicklung des künstlerischen“ (III. Aph. 248 u. III. 110, 193). Erst in der letzten Epoche kehrt Nietzsche zu seiner ersten Anschauung zurück: Sokrates wird wieder der Dekadent und seine Nachfolger sind „Niedergangstypen“, „Verfallssymptome“, „Werkzeuge der griechischen Auflösung“ (VIII. 69).

Nach Nietzsche endigt der Prozeß mit dem Intriguenstück. Damit ist jener Bund zwischen dem Apollinischen und dem Dionysischen durch Ausschaltung der Musik total gelöst (IX. 57). Mit der Vernichtung der griechischen Kunst aber endigt auch die griechische Kultur, die bis heute als unvergleichliches Ideal ferner Vergangenheit zu uns herüberleuchtete, lockend nach gleichen Zielen, warnend vor gleichen Gefahren.

c. Die Kultur der Zukunft.

Die Gefahren, welche die Kultur der alten Griechen vernichteten, drohen auch der Kultur unserer Zukunft — nicht der Kultur der Gegenwart; denn sie ist nach Nietzsches Kritik nur eine Scheinkultur. Es ist der umgekehrte Verlauf: die wahre Kultur der Hellenen wurde vernichtet durch die darauffolgende Scheinkultur des „theoretischen Menschen"; die künftige wahre Kultur der Deutschen wird bedroht durch die vorangehende — das heißt durch die bestehende — Scheinkultur des „Bildungsphilisters".

Sokrates spukt heute noch (102/103). So nahe steht er Nietzsche, daß er fast immer einen Kampf mit ihm zu führen hat (X. 452). Er ist der Urvater des theoretischen Menschen unserer Tage. Die Beziehungen zwischen einst und jetzt, zwischen Altertum und Gegenwart, sind ja engere, als wir glauben. Die Zeit liegt nur wie eine trennende Wolke zwischen den verwandten Größen der Jahrtausende (515). Unsere Zeit befindet sich in nächster Nähe der alexandrinisch-griechischen. Der Geist des Hellenischen liegt „in unendlicher Zerstreuung" auf unserer Kultur (515/516). Über den Geist der alexandrinisch-römischen Kultur hinauszustreben und unsere nachahmenswerten Vorbilder in der altgriechischen Welt zu suchen, wo noch das Große, das Natürliche, das Menschliche zu finden waren, das ist die Aufgabe unserer Zeit (352). Nur die Griechen können uns zeigen, was not tut. Nur die Griechen lehren uns zugleich, woran unsere Zeit krankt: sie leidet an der

„historischen Krankheit".

Zweck der Historie ist Weltvernichtung. Wohl scheint es, als bejahe sie die Welt; aber es scheint nur so, ähnlich wie bei „kleinen Dosen Opium". An Griechenland sehen wir, wie der Prozeß der Vernichtung verlief (X. 436). Ein moderner Mensch würde nach seinen Begriffen die alten Griechen für ungebildet erklären; denn sie bewahrten sich mit großer Kraft den „unhistorischen Sinn" (313). Dies ermöglichte eine reiche und lebensvolle Bildung (352). Wollen wir unserem deutschen Volke eine Zukunft verbürgen, so müssen wir den Griechen ähnlich werden. Wir dürfen nicht die Wissenschaft zur Herrscherin des Lebens werden lassen (342). Wir müssen die „historische Krankheit" überwinden. Was versteht Nietzsche unter diesen Ausdrücken? Seine zweite „unzeitgemäße Betrachtung": „Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben" gibt uns eingehende Erklärung.

Das Historische und Unhistorische, sie sind beide für den Menschen unentbehrlich, für den einzelnen ebenso wie für ein

Volk (287). Ohne Historie würde der Mensch auf die Stufe des Tieres hinabsinken (289); denn Tier sein heißt „unter Hunger und Begierde leben und doch über das Leben zu gar keiner Besonnenheit kommen". Dieses Geschick wäre für den Menschen eine schreckliche Strafe. Nicht sinnlos soll ihm sein Leben erscheinen, sondern unter metaphysischer Bedeutung. Dazu aber diene ihm die Historie.

Nietzsche unterscheidet drei Arten der Historie und ein ihnen entsprechendes dreifaches historisches Empfinden:

die monumentale Historie, wie sie der tätige und strebende Mensch braucht als Mittel gegen die Resignation (295),

die antiquarische Historie, wie ihrer der bewahrende und verehrende Mensch bedarf, der gerne in den alten Geleisen weiterschreiten möchte (302),

die kritische Historie für den leidenden und der Befreiung bedürftigen Menschen (294), für den, der um jeden Preis die Last abschütteln möchte, die ihm die Brust beengt.

Jede der drei Arten kann wertvoll und schädlich werden (302):

Der monumentale Sinn, diese „Sammlung der Effekte an sich" (299), gibt den Anreiz zum Handeln, indem er die Vergangenheit als nachahmungswürdig hinstellt. Aber er fälscht die Wahrheit; denn er verschönt (299). Dadurch schadet er der Vergangenheit (300). Er kann zum „Maskenkleid" werden, in dem sich der Haß gegen die Großen der Gegenwart als Verehrung und Bewunderung der Großen der Vergangenheit gefällt (302).

Der antiquarische Sinn hat immer nur ein beschränktes Gesichtsfeld. Er sieht alles „zu nahe und zu isoliert". Er nimmt alles wichtig, selbst das Kleinliche (305). Für den Werdenden fehlt ihm der Instinkt. Er kann nur Leben bewahren, nicht erzeugen (307).

Der Mensch muß darum vor allem die Kraft haben, eine Vergangenheit mit kritischem Sinn zu betrachten. Er muß, wenn er selbst leben will, über eine Vergangenheit den Stab brechen können. Nicht die Gnade, nicht die Gerechtigkeit befähigt ihn dazu; zu Gerichte sitzt das Leben, „jene dunkle, treibende, unersättlich sich selbst begehrende Macht" (307/308). Wer vor der Macht der Geschichte den Rücken krümmt, der beugt sich zuletzt vor jeder Macht, der wird zu schwach zum Widerstand auch gegen jede Regierung, gegen jede öffentliche Meinung oder gegen irgend eine „Zahlenmajorität" (354).

Nur der Starke kann ohne Gefahr historisch denken und fühlen, ihm allein kann Historie zum Segen werden. Nur der

Starke kann fremdes Wissen aufnehmen und umwandeln in eigenes Fleisch und Blut, das selbst wieder neues Leben entstehen läßt (287). Nur von starken Persönlichkeiten kann Geschichte ertragen werden, schwache „löscht sie vollends aus“ (324). Die Art, wie der Schwache Historie treibt und schätzt, ist eine solche, bei der das Leben verkümmern und entarten muß (279/280). Wir brauchen Historie; aber wir brauchen sie zum Leben, nicht als bloßes Wissen. Wir brauchen sie zur Tat, und „nur soweit sie dem Leben dient“, hat sie Wert für uns (279). Nur wer aus der Historie „zum Leben hin lernen“ kann, nur wer das Erlernte „in erhöhte Praxis umzusetzen“ vermag, nur ihm gereicht die Historie zum Heil (300/301). Manche glauben, durch Historie der Wahrheit zu dienen; aber nur wenige haben den reinen Willen zur Gerechtigkeit. Den wenigen aber, die ihn haben, fehlt meist die Kraft, ihn zu betätigen; denn es ist furchtbar schwer, gerecht zu sein (329).

Es gibt nun eine Art von historischem Sinn, bei dem das Lebendige — sei es ein Mensch, ein Volk, eine Kultur — Schaden leidet und zuletzt zugrunde geht. Dies ist die Historie als „Wissenschaft“ (286). Historie als reine Wissenschaft gedacht bedeutet „Lebensabschluß und -abrechnung“ (294). „Historie als Erkenntnis“ ist schädlicher Luxus; denn bloßes Wissen verbürgt kein Handeln und Begehren (288). Nietzsche teilt mit Goethe den Haß gegen alles, was bloß belehrt, ohne zu beleben (279). Nur wo eine werdende Kultur, eine mächtige Lebensströmung die Historie in ihren Dienst nimmt, ohne sich von ihr beherrschen zu lassen, nur da kann sie segensreich wirken (294). In allen solchen Fällen wird sie auch nicht zur reinen Wissenschaft werden. Die Frage, bis zu welchem Grade das Leben den Dienst der Historie braucht, ist für Nietzsche eine der wichtigsten und bedeutungsvollsten für die Gesundheit des einzelnen wie der Gesamtheit. Wer den Grad bestimmen will, der muß die

„plastische Kraft“

des einzelnen oder eines bestimmten Volkes kennen, das ist jene Kraft, welche aus sich heraus wachsen, welche fremde Stoffe der Vergangenheit und der Gegenwart, die nicht dem eigenen Wesen entsprangen, doch dem eigenen Wesen organisch einverleiben kann (286).

Wo das Wissen nicht mehr als Motiv wirkt, das umgestaltend nach außen treibt, da wird die Historie zur Feindin des Lebens; denn alles Lebendige kann nur stark und fruchtbar „innerhalb eines Horizonts“ bleiben (312). Der Mensch braucht zum Schaffen den Glauben an das Vollkommene; er muß lieben können. Nur in „pietätvoller Illusionsstimmung“ kann er leben (339). Der

historische Sinn vernichtet diese Illusion. Er entdeckt, wieviel Mangelhaftes, Kleinliches, Unrechtes, Falsches und Schlechtes allem Geschehen zugrunde liegt. Dem theoretischen Menschen fehlt die Illusion. Darum schreckt er zurück vor den Folgen seiner Handlung und wagt überhaupt nicht mehr zu handeln; er verzärtelt. Historie „entwurzelt die Zukunft“ (338/339). „Sie kämpft gegen alle Wahngebilde, gegen Kunst und Religion; nebenbei vernichtet sie die Kulturen“ (X. 207).

Es ist der alte Haß gegen den „Bildungsphilister“, gegen den theoretischen Menschen, was Nietzsche in seiner feindlichen Stellung zur Historie bestimmt. Nietzsches oberster Kulturwert ist das Leben und zwar Leben im künstlerisch-schöpferischen Sinne. Diese Definition des Lebensbegriffes ist einseitig. Unter den vier großen Lebensmächten Wissenschaft, Moral, Religion und Kunst erfährt die Wissenschaft eine entschieden mißgünstige, die Kunst eine kulturell zu ausschließlich betonte Wertung. Das Leben der Wissenschaft, das Leben in Begriffen und logischen Systemen, gilt dem jungen Nietzsche überhaupt nicht als Leben im eigentlichen Sinne. Es scheint ihm nur Lebensabstraktion zu bedeuten. Nur eine gewisse Seite des Lebens kann in der Wissenschaft zur Betätigung gelangen, nur ein Bruchteil, nichts Volles, nichts Ganzes. Nietzsche übersieht, daß jedes der vier menschlichen Geistesgebiete diesen Mangel zeigt. Die Welt und das Leben sind weder auf wissenschaftliche, noch auf ethische, noch auf religiöse, noch auf ästhetische Weise ganz zu erfassen. Jedes einzelne Gebiet hat seinen eigentümlichen Standpunkt, über den es nicht hinauskann. Was von anderen Gesichtspunkten aus zu erblicken ist, bleibt ihm verdeckt. Weder die Wissenschaft, noch die Ethik, noch die Religion, noch die Kunst können die Welt und das Leben restlos erklären. So oft noch eines der großen Geistesgebiete seine Grenzen zu verrücken strebte, tat es dem wirklichen Leben Zwang an.

Nietzsche versucht eine ästhetische Welterklärung und eine ästhetische Kultivierung der Menschheit. Dadurch wird seine Metaphysik zur Dichtung, nicht zur Wissenschaft. Auch die ethischen und religiösen Probleme lassen sich nicht ästhetisch lösen. Für Nietzsche wird der ästhetische Mensch, der Künstler, zum ethischen und religiösen Menschen par excellence. Der ästhetische Mensch gilt ihm zugleich als der höhere wissenschaftliche Mensch; denn alle Wissenschaft muß zuletzt in Kunst umschlagen.

Nietzsches Weltanschauung ist die natürliche Folgerung seiner Lebensanschauung: Wahres Leben ist künstlerisches Leben; wahre Kultur ist künstlerische Kultur, Einheit

in allen Lebensäußerungen, künstlerischer Stil. Diese künstlerische Lebensführung findet Nietzsche bei den alten Griechen. Ihr Leben ist beeinflußt von großen Kunstwerken, von Schöpfungen, die aus dem Grunde alles Seins quollen. Die sie hervorbrachten, waren das Gegenteil logisch reflektierender Menschen; es waren dionysisch verzückte Künstler. Darum wurden ihre Schöpfungen nicht kalte Abstraktionen, sondern lebensvolle Gebilde, die selbst wieder lebenerzeugend auf den genießenden Zuschauer wirkten. Ihre Form war der adäquate Ausdruck eines Lebensinhalts. Sie wurden dadurch zu Erzeugnissen höchster Ehrlichkeit. Der Künstler gab sich, wie er war, nicht wie er scheinen wollte. Künstlerisches Verhalten zwingt zur Ehrlichkeit. Ehrlichkeit aber tut unserer Zeit vor allem not, denn die Wissenschaft, die Historie, brachte einen unheilvollen Zwiespalt in unser Leben: den Zwiespalt zwischen Inhalt und Form. Dadurch wurde sie zur Feindin aller wahren Kultur. Dem Äußeren des modernen Menschen entspricht kein Inneres, dem Inneren kein Äußeres mehr. Wir fallen auseinander. Unseren Formen, unserer „Konvention“, entspricht kein Gehalt. Alles ist Heuchelei und Verstellung. Die Deutschen galten bisher als das Volk der Innerlichkeit; aber unsere Innerlichkeit ist nicht stark genug, ein entsprechendes Äußeres zu schaffen. Es kann nicht formgebend wirken. Es fehlt an der plastischen Kraft (314 ff.).

Nietzsche, der große Kulturenthusiast, ist, so oft er auf die Kultur der Gegenwart zu sprechen kommt, durch und durch Kulturpessimist. Die bestehende Kultur ist durch die Historie, durch die Wissenschaft, verdorben. Nietzsche betrachtet als stärkste und höchstwertige Macht in der Psyche des Menschen das dionysische Element, jenen unbewußten Drang, der nur ein Widerklang des Ur-Einen ist und in dem das wahre Wesen des Menschen und des Lebens besteht. Instinkte und Triebe des Menschen wertet Nietzsche darum höher als die menschliche Intelligenz. Die Verstandeserkenntnis kann sich immer nur mit dem sogenannten Schein beschäftigen. Zum eigentlichen Wesen aller Dinge führt nur das Triebartige, das Dionysische. Dieses Leben in der Sphäre des Unbewußten aber erleidet durch die wissenschaftliche Tätigkeit eine Schwächung. Die Instinkte werden getötet. Der Mensch wird dadurch seinem eigenen Ich entfremdet. Er erfährt eine Spaltung im Kern seines Wesens. In seiner ganzen Lebensbetätigung aber muß sich dieser innere Riß bemerkbar machen. Er darf nicht mehr sein, was er eigentlich seinem Wesen nach ist. Er muß sich verstellen; denn sein Intellekt gebietet ihm anders als sein Instinkt. Die eigentliche Lebenskraft wird zurückgehalten; er kann nicht mehr innerlich

ausreifen. Er fühlt auch, daß er geschwächt ist, und dies Gefühl macht ihn furchtsam; er verliert sein Selbstvertrauen. Nur durch Ironie und Zynismus sucht er sich noch vor sich selbst zu retten.

Furchtbar sind die Gefahren, welche nach Nietzsches Meinung im Gefolge einer Kultur wie der heutigen schreiten. Der durch die Wissenschaft gezüchtete und sich unbeschränkt wähnende Optimismus verlangt nach einem deus ex machina. Dadurch gerät unsere moderne Kultur in Widerspruch mit ihren Daseinsbedingungen; denn ohne Sklavenstand kann die alexandrinische Kultur nicht bestehen. Die Lehre von der Würde des Menschen aber wendet sich gegen menschliche Sklaverei. Es gibt nun nichts Furchtbareres als einen Sklavenstand, der seine eigene Existenz als Unrecht empfindet und sich zur Rache anschickt (127). Diese furchtbare Gefahr ist nach Nietzsches Prophezeiung näher, als der selbstzufriedene Optimismus der Gegenwart wähnt. Unter dem Drucke unserer Scheinkultur schlummern ungeheuere Kräfte mit der Tendenz der Vernichtung. Wehe dem Geschlechte, das diesen wilden und grausamen Gewalten zum Opfer fällt! Unsere Zeit ahnt wohl, was kommen wird. Ihr schlechtes Gewissen sieht seit einem Jahrhundert die Vorzeichen der künftigen Strafe. Sie sucht sich zu entschuldigen. Was heute an Geist tätig ist, dient einzig diesem Zweck. Aber Entschuldigungen sind schlechte Mittel, einer großen Gefahr vorzubeugen. Unsere Kultur muß vernichtet werden; denn sie verdient den Untergang. Sie steht im Zeichen der Erschlaffung und Hinfälligkeit. Die starken männlichen Instinkte gingen ihr verloren. Was der moderne Optimismus Kulturfortschritt nennt, sind nur Symptome der „absinkenden Kraft, des nahenden Alters, der physiologischen Ermüdung“, all die „vorherrschend werdende Vernünftigkeit“, all der „praktische und theoretische Utilitarismus“ (7). Aber die Zeichen mehren sich, daß das Ende kommt. Der Purpur fiel bereits und wenn einmal der Purpur gefallen ist, „muß auch der Herzog nach“ (275). Die moderne Gebildetheit muß vernichtet werden zugunsten einer wahren Bildung. Das Volk soll wieder seine Instinkte und seine Ehrlichkeit gewinnen. Nicht für die Wissenschaft soll der Mensch arbeiten, sondern für sich selbst. Er macht sich das Leben zu leicht, wenn er sich „so einfach historisch nimmt“ und seine Kraft in den Dienst der Wissenschaft stellt. „Das Heil deiner selbst geht über alles“, soll sich jeder einzelne sagen. Keine Institution darf ihm höher stehen als die „eigene Seele“ (X. 361).

Der junge Nietzsche ist kultureller Individualist. Seine Kulturforderungen zielen zunächst auf Befreiung und Stärkung

des Individuums ab. Die große Zahl eigenartiger Individuen bei den Hellenen gilt ihm als Beweis für die höhere Sittlichkeit dieses Volkes. Nur was sich frei und individuell auslebt, scheint ihm kulturellen Wert zu haben. Die Kulturforderungen Nietzsches zeigen ein stark egoistisches Gepräge. Das Individuum soll sich nicht durch konventionelle Regeln und Vorschriften in seinen Instinkten und Neigungen beeinflussen lassen. Es soll sich geben, wie sein Wesen, wie der ihm innewohnende dionysische Drang, es verlangt. Im künstlerischen Verhalten ist die Möglichkeit individuellen Auslebens vor allem gegeben. Wissenschaftliche Tätigkeit erfordert ein gegenteiliges Verhalten: Subjektive Gefühle und Neigungen sind auszuschalten, da sie die objektive Richtigkeit der Resultate fälschen könnten. Nietzsche ist ein Feind dieser wissenschaftlichen Objektivität. Darum läßt er die Historie nur insoweit zu, als sie keine Wissenschaft ist. Weder die monumentale, noch die antiquarische, noch die kritische Historie Nietzsches ist Geschichtswissenschaft im strengen Sinne. Selbstlose Hingabe an den historischen Stoff, wissenschaftliche Tätigkeit unter Ausschaltung persönlicher Zu- und Abneigung, kennt Nietzsche nicht. Er übersieht des stille Heldentum, das in den streng wissenschaftlichen Arbeiten steckt, die positive Kraft, die das negative Verhalten ermöglichte. Nietzsche findet in der wissenschaftlichen Tätigkeit nur Schwäche, nur Lebensvernichtung, nur tote Abstraktion. Er läßt die Historie nur insofern zu, als sie den Menschen zu subjektiven Äußerungen reizt. Lieben und hassen, bewundern und verwerfen soll der historische Sinn. Das Erfassen irgend einer Epoche im Geiste jener Zeit ohne leidenschaftliche Anteilnahme verwirft Nietzsche; denn nur soweit die Historie dem Leben dient, hat sie Bedeutung. Über die Vergangenheit muß der Stab gebrochen werden. So will es das starke Individuum.

Nietzsches Historie ist weit entfernt von einer strengen Tatsachenwissenschaft; Nietzsches Historie ist auch keine eigentliche Philosophie der Geschichte. Nietzsche will nichts von einer Anwendung der Logik auf historisch festgelegte Tatsachenkomplexe wissen, wie dies z. B. Sigwart und Wundt fordern. Eine spekulative Betrachtung, die über bloße Begebenheiten und Tatsachen hinausgeht und die Sukzession in eine kausale Reihe, in eine „pragmatische“ Darstellung, verwandelt, ist nach Nietzsche wertlos. Wo Gesetze in der Geschichte auftreten, taugen weder sie noch die Geschichte etwas. Die geschichtliche Betrachtungsweise eines Lessing, eines Herder, eines Hegel muß nach den Theorien Nietzsches als müßiges Unterfangen gelten. Als strenger Individualismus hat Nietzsches Historie

auch nichts mit der Soziologie eines August Comte, eines Saint-Simon oder eines Herbert Spencer zu tun. Sie ist, wie spätere Ausführungen zeigen werden, das direkte Gegenteil einer sozialen Statik und Mechanik. Nietzsche kümmert sich auch nicht um die Ergebnisse der Ethnologie, der Völkerpsychologie oder der Anthropogeographie. Seine Geschichtsauffassung ist keine wissenschaftliche, sondern eine künstlerische. Von der Historie als Wissenschaft sondert er die Historie als Kunst ab. Historie als Wissenschaft nennt sich das Erbübel, an dem unsere Zeit krankt. Von ihr muß das deutsche Volk erlöst werden, wenn es nicht verderben soll.

Welches sind nun die Heilmittel, welche uns von der historischen Krankheit genesen lassen und eine Kultur der Zukunft verbürgen? Nietzsche nennt zunächst ein Mittel negativer Art. Es heißt: Nicht mehr historisch empfinden. Doch nur der Formulierung nach ist es negativ; in Wahrheit erhebt es eine doppelte positive Forderung: Empfinde unhistorisch und überhistorisch! Das Unhistorische und das Überhistorische sind die beiden „Wundersäfte" Nietzsches gegen die historische Krankheit unserer Zeit.

Unhistorisch empfinden heißt vergessen können und sich in einem „engumgrenzten Horizont" einschließen (379). Auch das Tier lebt unhistorisch, d. h. es lebt „ohne Überdruß und Verstellung"; mit einem Worte: es lebt „ehrlich" (288). Unhistorisch empfinden können, ist nach Nietzsche die Quelle des Glücks. Wer nicht vergessen kann, wird niemals weder sich noch andere glücklich machen können. Auch am Handeln wird er verhindert sein; denn zu allem Handeln gehört Vergessen. Nur in der „Dunstschicht des Unhistorischen" kann der Mensch Taten verrichten (289). Das Tier beweist, daß ein Leben ohne Erinnerung möglich ist; aber ohne Vergessen ist kein Leben möglich. Das Unhistorische ist der Geburtsschoß großer Taten. Wen eine große Leidenschaft erfaßt hat, der ist in solchen Augenblicken blind und taub für zurückhaltende Bedenken. Nur sein Tatendrang erfüllt ihn. Der unhistorische Sinn ist darum von höherem Kulturwerte als der historische Sinn; denn er ist die Grundlage für alles Große, für alles, was auf den Namen des wahrhaft Menschlichen Anspruch erhebt. Wir sehen: die alte Wertbegründung Nietzsches, daß die Voraussetzung einer Sache höher zu stellen ist als die ohne jene Voraussetzung unmögliche Erscheinung, wie wir sie schon bei der Bewertung von Leben und Erkenntnis, von Dionysischem und Apollinischem kennen lernten, finden wir auch hier.

Das zweite Heilmittel von der historischen Krankheit ist die

überhistorische Empfindung. Überhistorisch empfinden heißt: den Blick ablenken vom Werden, vom ewig sich Verändernden und aus dem Wechsel der Dinge das Bleibende und Ewige herauslesen. Diese Aufgabe stellen sich Kunst und Religion (379). Sie sind eine Art „Weltkorrektion"; sie zeigen, wie die Welt sein muß, um lebenswert zu sein (IX. 110). An anderer Stelle (X. 223) zählt Nietzsche als echter Jünger Schopenhauers auch die Liebe, die durch alle Maskerade und Verstellung hindurch auf den Kern sieht und mitleidet, zu den drei „unlogischen Mächten". Diese drei Mächte sollen dazu dienen, die Wissenschaft zu bekämpfen; denn die Logisierung der Welt ist der Tod des Lebens. Kunst, Religion und Liebe aber sind Lebensmächte. Wäre es möglich, die „unhistorische Atmosphäre", aus der allein die großen Taten entspringen, „auszuwittern und nachzuatmen", so vermöchte sich ein Mensch auch als erkennendes Wesen auf den überhistorischen Standpunkt zu stellen. Ein solcher würde auch in all der Mannigfaltigkeit das Typische finden; er würde erkennen, daß der Weltlauf überall das gleiche bringt, und an solcher Überweisheit zuletzt Ekel empfinden (290 ff.). Seine Weisheit würde nicht dem Leben dienen.

Nietzsche verwirft die begriffliche Einheit, wie sie die Wissenschaft zu erforschen strebt, und fordert die organische, die künstlerische Einheit; denn jene gilt ihm als lebensfeindlich. In diesen Forderungen steckt ohne Zweifel ein berechtigter Kern: Wer die Welt rein wissenschaftlich, rein theoretisch zu erfassen sich bestrebt, dem wird zuletzt das warme Leben zur gespenstischen, blutleeren Abstraktion, der wird selbst vor lauter Reflexion in seinem eigentlichen Lebensdrang lahm gelegt. Verstand- und Vernunfttätigkeit üben einen zurückhaltenden Einfluß auf das Triebleben aus. Aber es ist falsch, jede wissenschaftliche Tätigkeit als lebensfeindlich im Sinne Nietzsches aufzufassen. Die Wissenschaft ist keineswegs lebensfeindlich im absoluten Sinn; sie formt nur unsere Lebensbetätigung um, sie reguliert Gefühle und Triebe, beherrscht sie und zeigt ihnen neue Ziele, die einer höheren Sphäre zugehören als dem bloß Trieb- und Gefühlsmäßigen. Wissenschaft kann zur Gefahr für das Leben werden; aber dieser Fall muß nicht notwendig eintreten. Ihr Einfluß ist nicht immer ein lebenhemmender, sondern oft ein lebenfördernder. Mit Recht gilt Wissenschaft als Kulturmacht ersten Ranges.

Der junge Nietzsche läßt letzten Endes eigentlich nur die Kunst als wahre Lebens- und Kulturmacht gelten. Jede Erkenntnis muß nach seiner Meinung zuletzt in Kunst umschlagen. Niemals wird das Denken das Sein voll erkennen, geschweige

denn korrigieren können. Der Leitfaden der Kausalität vermag nicht in die tiefsten Gründe des Seins zu reichen. Die Wissenschaft aber lebt in dem metaphysischen Wahn, das Sein erkennen zu können. Dadurch wird sie instinktiv getrieben, ihre Grenzen zu überspringen. Sobald sie dies tut, schlägt sie in Kunst um. Wissenschaft muß darum mit mechanischer Sicherheit zur Kunst führen. Alles Ziel der Wissenschaft ist am Ende Kunst. Wissenschaft und Religion sind eigentlich nur „Formen der Kunst" (107).

Der Grund, warum Nietzsche die Kunst höher wertet als die Wissenschaft, ist also nicht nur ein kultureller, sondern auch ein erkenntnistheoretischer: Nicht das Denken, sondern die Kunst führt zur Wahrheit. Nietzsche verwirft die Wissenschaft, weil sie die sinnliche Scheinhaftigkeit der Erfahrung durch Reflexion auflöst, um zur Erkenntnis des objektiv Wahren zu gelangen. Dieser logische Weg erscheint ihm ein Irrweg, eine Unmöglichkeit, zum Grunde des Seins zu gelangen. Das absolut Existierende, das Ur-Eine, ist nicht durch Denken zu erfassen, sondern nur durch dionysische Verzückung, durch künstlerische Ekstase. Nur die Kunst führt zur Wahrheit.

Diese Anschauung Nietzsches ist nicht ohne schwere Widersprüche. Ist die Kunst wirklich vermögend, Wahrheit zu erforschen? Sie muß, wenn sie nicht aus ihrer Sphäre stürzen will, die Scheinhaftigkeit der existierenden Welt festhalten. Sie darf nicht versuchen, zum Objektiven, zum Wesentlichen, zu den zugrunde liegenden Kräften und Gesetzen, zum „Ding an sich", vorzudringen. Das ist Aufgabe der Wissenschaft und sobald sich die Kunst ihrer bemächtigt, schlägt sie in Wissenschaft um. Wissenschaft und Kunst stehen sowohl inhaltlich wie formal in direktem Gegensatze zueinander. Die Wissenschaft löst den Sinnenschein auf, den die Kunst festhalten muß. Die Wissenschaft sucht das hinter dem Schein liegende Transzendente zu erreichen; die Kunst sucht die ästhetische Erscheinung. Die reale Außenwelt besitzt, objektiv genommen, gar keine Schönheit; erst unser subjektives Verhalten spricht ihr den schönen Schein zu. Auch im Naturschönen genießen wir uns selbst. Die Wissenschaft, welche die objektive Realität zu erfassen strebt, muß von der subjektiven Wirkung, welche die Außenwelt auf unsere Psyche ausübt, abstrahieren. Nietzsche hat Recht, wenn er die eine Macht als Gegnerin der anderen, als Befreierin von der Herrschaft der anderen, bezeichnet. Die Wissenschaft mit ihrem Wahrheitsstreben schließt das Streben nach Schönheit aus; die Kunst mit ihrem Streben nach Schönheit negiert das Streben nach Wahrheit. Wer sich künstlerisch verhält, muß sich frei

machen von wissenschaftlicher Betrachtung und wer sich an wissenschaftlicher Forschung beteiligt, muß auf ästhetischen Genuß verzichten. Die Schönheit ist nicht wahr und die Wahrheit nicht schön. Der ästhetische Schein verzichtet auf Realität; er ist reiner Sinnenschein, ungetrübt durch logische Reflexion.

Aber Nietzsche denkt ja gar nicht an die empirisch-realistische Wahrheit, wenn er die Kunst als Wahrheitsfinderin und -sucherin bezeichnet, nicht an die Wahrheit, wie sie die positivistische, die empiristische und die skeptische Weltanschauung verstehen: als Übereinstimmung des subjektiven Bewußtseinsinhalts mit der objektiv realen Erscheinungswelt, sondern Nietzsche denkt an die Wahrheit in idealerer Bedeutung. Die empirische Realität der Außenwelt hat nach den erkenntnistheoretischen Anschauungen Nietzsches überhaupt keine Wahrheit. Sie ist ihrem Wesen nach selbst nur Schein. Dagegen glaubt Nietzsche an eine Übereinstimmung des menschlichen Seelenlebens mit dem wahren Sein, mit dem Ur-Einen. Man kann diese idealistische Wahrheit im Gegensatz zur empiristisch-realistischen nach E. v. Hartmanns Terminologie die metaphysische Wahrheit nennen. Zur realistischen Wahrheit steht der ästhetische Schein in diametralem Gegensatz, zur metaphysischen Wahrheit jedoch hat er manche Verwandtschaft.

Die Philosophie sucht von der realistischen Wahrheit aus zur metaphysischen aufzusteigen. Die realistische Wahrheit ist notwendige Durchgangsstation. Die ästhetische Weltauffassung des jungen Nietzsche verschmäht diesen Umweg. Er sucht das Weltwesen intuitiv zu erfassen. Er springt über die objektiv gegebene Erscheinungswelt hinweg. Er vertraut der Wesensgleichheit seiner Menschlichkeit mit dem Transzendenten. Beide, die wissenschaftliche Metaphysik wie die ästhetische Weltauffassung, schauen etwas, was der empirischen Wirklichkeit entgegengesetzt ist. Die metaphysische Spekulation sucht jenes Wesen der Welt durch Reflexion im Anschluß an das gegebene empirische Sein zu erschließen, die ästhetische Weltauffassung durch antilogische intuitive Tätigkeit. Nietzsche stellt den Wahrheitsgehalt der Intuition höher als den der wissenschaftlichen Spekulation. Die empiristische Realität hat für ihn überhaupt keinen Wahrheitsgehalt. Die subjektiv-phänomenale Bewußtseinswelt gilt ihm als einzig möglicher Ausgangspunkt für metaphysische Wahrheitsforschungen. Nietzsche ist trotz seiner hin und wieder geäußerten Zweifel durchaus erkenntnistheoretischer Idealist. Nur diese idealistische Wahrheit läßt Nietzsche gelten und verhaßt ist ihm die Wissenschaft, besonders die wissenschaftliche Historie, die nicht das Wesentliche von dem Unwesentlichen trennt, die an reinen Äußerlichkeiten, an fälschlich

sogenannten Realitäten, haften bleibt, die ihre Kraft in einer Summe kleinlicher Details verzettelt, die den Geist mit Begriffen und Namen füllt, ohne ihm lebendige Ideale zu geben.

Darum ruft er nach der Kunst, die nur das Wesentliche hervorhebt, die dem scheinbar Alltäglichen eine Ausdeutung ins Typische gibt und zum Grund alles Seins, zur Wahrheit, führt. Nietzsche vergißt dabei, daß das leidenschaftliche Streben des vielgeschmähten Wissenschaftlers auch ihn erfüllt, wenn er die Kunst als den allein richtigen Weg zur Wahrheit nennt und ihr darum unter allen Kulturmächten den obersten Rang verleiht. Er übersieht, daß er selbst in seinem Kunstenthusiasmus im tiefsten Wesen sich als Scheinsverächter und Wahrheitssucher entpuppt.

Die Kunst allein wird nach Nietzsches Meinung den Deutschen eine Kultur bringen können. Sie allein kann die Welt der Hellenen neu erstehen lassen. Musik und Mythus, die beiden Zaubermächte, aus denen die attische Tragödie emporwuchs, werden auch dem deutschen Geiste die Erlösung bringen. Sie allein sind imstande, die künstlerische Einheit zwischen Gehalt und Form wieder herzustellen. Sie werden über das Absurde des Daseins hinausheben, indem sie uns Vorstellungen und Gefühle schenken, mit denen sich leben läßt. Das Entsetzliche wird zum Erhabenen, das Ekelhafte zum Komischen werden.

Die Kunst wird unsere Erlöserin sein. Aber die Kunst ist selbst wieder etwas, was nur einem inneren Gehalt entquellen kann. Musik ist das Wesen der Dinge selbst, der Ausdruck einer Innerlichkeit. Ohne diese Innerlichkeit keine wahre Musik! Alle Hoffnungen Nietzsches beruhen darum auf dem Glauben an die unverdorbene deutsche Innerlichkeit, an die Echtheit und Unmittelbarkeit der deutschen Empfindung. Der deutsche Geist muß zu sich selbst zurückkehren. Er muß sich auf sich selbst besinnen und die fremden Elemente aus seinem Wesen ausscheiden (164). „Rückkehr des germanischen Geistes zu sich selbst“ ist Nietzsches erste Forderung und gleichbedeutend mit dem „Überhandnehmen des dionysischen Geistes, der nach einer Offenbarung sucht“ (IX. 230).

Der junge Nietzsche ist mit diesen Hoffnungen ein Spätling der deutschen Romantik, ein Nachkomme Wackenroders, Novalis', Arnims und Brentanos, oder ein feuriger Apostel der deutschen Neuromantik. Auch er bekämpft das Nützlichkeitsprinzip der Aufklärung; auch er verlangt, daß der Mensch in sich selbst neue Quellen des Lebens suche; auch er strebt ins Unbewußte, ins Nurgefühlsmäßige, ins deutsch Ursprüngliche; auch er glaubt gleich jenen Romantikern vor hundert Jahren an

die deutsche Kraft und an ihren endlichen Sieg. Der deutsche Geist würde die Wiedergeburt des tragischen Zeitalters wie ein seliges Sichwiederfinden begrüßen. Nietzsche vertraut der herrlichen, innerlich gesunden, uralten Kraft, die unter dem „Bildungskrampf" der Gegenwart, unter dem „unruhig auf- und niederzuckenden Kulturleben" verborgen ist und einem zukünftigen Erwachen entgegenträumt (161 ff.). Nietzsche sieht in der deutschen Reformation einen Beweis dafür, daß die deutsche Kraft noch ungebrochen vorhanden ist. Es erinnert an die Stürmer und Dränger der Genieepoche, besonders an die Schriften des jungen Herder, wenn man Nietzsches Andeutungen über den deutschen Geist und die echte deutsche Art liest: Rauh erscheint sie ihm, „hart, herb und voll Widerstand", aber trotzdem oder gerade darum als der „kostbarste Stoff, an welchem nur die größten Bildner arbeiten dürfen, weil sie allein seiner wert sind" (451). In Luther, dem deutschen Bergmannssohn, sieht der junge Nietzsche — im Gegensatz zu seinen späteren Anschauungen — einen echten Repräsentanten jenes männlich ernsten, schwergemuten, harten und kühnen deutschen Geistes. Auch Goethe und Schiller, sowie die deutschen Burschenschaftler erscheinen ihm als echte deutsche Männer. Nietzsche glaubt fest daran, daß sich der deutsche Geist in seiner ofterprobten Tapferkeit auch jetzt zu einer reineren Periode hindurchkämpfen wird.

Diese neue Zeit sieht Nietzsche greifbar nahe. Alle Zeichen scheinen ihm darauf hinzudeuten: In keiner Kulturepoche standen sich eigentliche Kunst und wahre Bildung so fremd gegenüber als jetzt. Die Zeit des Umschlags muß kommen; denn „Sokrates wirkt noch heute. Er wirkt und nötigt unendlich, immer neu wieder die Kunst zu schaffen" (102/103). Jeder, der einsieht, daß logische Erkenntnis nicht zum Ziel führt, nicht zum Ziel führen kann, daß sich die Logik wie eine Schlange immer wieder in den Schwanz beißt, der fühlt in sich eine neue Erkenntnis aufsteigen: das Tragische. Diese tragische Erkenntnis aber braucht, um ertragen werden zu können, die Kunst. An diesem Stadium ist nach Nietzsches Meinung unsere Zeit eben angelangt: „Ihre unersättliche optimistische Erkenntnis" muß in „tragische Resignation und Kunstbedürftigkeit" umschlagen (108). Eine Kultur, die sich auf Prinzipien der Wissenschaft aufbaut, muß nach Nietzsches Theorien zugrunde gehen, sobald sie nicht mehr den Mut hat, ihre Konsequenzen zu ziehen; denn dann wird die Logik unlogisch, das heißt: sie gibt ihr eigenes Wesen auf, sie tötet sich selbst.

Nietzsche betrachtet die Gegenwart als die Grenzscheide zweier Daseinsformen. Die deutsche Philosophie eines Kant

und eines Schopenhauer hat die wissenschaftliche Sokratik mit ihrem zufriedenen Optimismus vernichtet. Indem die beiden Philosophen dem Erkenntnistrieb seine Schranken setzten, leiteten sie die neue Zeit ein. In ethischen und ästhetischen Fragen bahnt sich seitdem eine ernstere Betrachtung an. Die Einheit zwischen deutscher Philosophie und deutscher Kunst weist auf eine neue Kultur hin, auf eine Daseinsform, die der hellenischen ähnlich sein wird. Bach, Beethoven und Wagner haben Werke geschaffen, die ihren Ursprung dem dionysischen Triebe verdanken. Goethe, Schiller und Winckelmann mühten sich, von den Griechen zu lernen. Niemand braucht darum zu fürchten, daß der deutsche Geist seine mythische Heimat auf ewig verloren hat. Heißer als alle politische Einheit erstrebt der wahre Deutsche die „Einheit des deutschen Geistes und Lebens nach der Vernichtung des Gegensatzes von Form und Inhalt, von Innerlichkeit und Konvention“ (319). Wir sehen: Nietzsche der Kulturpessimist wird selbst in Hinsicht auf die Gegenwart letzten Endes zum Kulturoptimisten; er vertraut der umwandelnden Kraft unserer Zeit. Er hört die starke Zukunft an die Türe der Gegenwart schlagen und Einlaß fordern.

Wie wird sich die große Wandlung vollziehen?

d. Der Verlauf der Kultivierung.

Die Kultivierung eines Volkes muß von seiner Innerlichkeit ausgehen. Die unter der Scheinkultur oder dem Barbarismus schlummernde Kraft muß geweckt werden. Um eine wahre deutsche Kultur erstehen zu lassen, muß der deutsche Geist geweckt werden. Das Mittel hierzu bietet die Kunst. Die Wissenschaft vermag uns keine neue Kultur zu bringen. „Jede Art von Kultur beginnt damit, daß eine Menge von Dingen verschleiert werden“ (X. 184). Die Wissenschaft aber lüftet die Schleier. Der Fortschritt des Menschen ist bedingt durch dieses Verschleiern. Nur so wird sein Leben in eine reinere und edlere Sphäre gehoben und abgeschlossen gegen gemeine Reizungen. Auch die Religion vermag nicht, uns das Leben lebenswert zu machen. „Nur als ästhetisches Phänomen ist das Dasein und die Welt ewig gerechtfertigt“ (45).

Wir sahen bei Entstehung der höchsten Blüte der Kunst und der Kultur, bei der attischen Tragödie, zunächst die Macht des Dionysischen in Tätigkeit treten. Dem Dionysischen entsprang das Apollinische. Das Dionysische aber äußerte sich im Chorgesang, in der Musik. Musik ist nach Nietzsche ein dionysisches Kunstwerk, wie unsere ganze Welt vom Standpunkt des Ur-Einen

aus ein dionysisches Kunstwerk ist, nämlich „Schein des Seins“, nicht „Schein des Scheins“ (IX. 183). Unsere musikalische Entwicklung ist nichts anderes als das Hervorbrechen des dionysischen Dranges (IX. 116). Musik ist darum das Primäre bei jeder wahren Kunst, mithin auch der Eingang zu jeder wahren Kultur. Nur vor dem Klange der Musik wird sich uns die Pforte der griechischen Kultur auftun, nur vor dem „mystischen Klange der wieder erweckten Tragödienmusik“ (143). Gleich Wagner glaubt Nietzsche an die große kulturelle Bedeutung der Musik. In ihr geht uns das Wesen des deutschen Geistes auf (X. 222). Sie erscheint im Gegensatz zur stillen ästhetischen Beschaulichkeit, die willenlos ist, als Wille — das Wort im Schopenhauerschen Sinne gefaßt. Musik ist freilich nicht Wille an sich; der Wille an sich ist das „an sich Unästhetische“; aber Musik „erscheint“ als Wille (48). Wahre Musik gilt Nietzsche als „ein Stück Fatum und Urgesetz“ (536). Sie in sich fühlen, heißt „wahres, fruchtbares Leben in sich tragen“ (530). Musik ist Rückkehr zur Natur. Darum ist sie jeder Konvention abhold. Sie wird zur Richterin über die ganze „verlogene Schau- und Scheinwelt der Gegenwart“ (528/529). Sie allein ermöglicht ein tiefes Verständnis von Mensch zu Mensch. Sie vernichtet die künstliche Entfremdung. Zugleich reinigt sie die Natur (526/527). Der moderne Mensch ist nur Schein. Was sein eigenstes Wesen ist, das liegt versteckt unter seinem äußerlichen Gebaren. Die Form ist nicht naturnotwendig Ausdruck eines adäquaten Innern, sie ist „gefällig“ oder „nicht gefällig“. Anders bei der Musik! Gerade was den Äußerungsweisen des modernen Gebildeten fehlt, jene „vornehme Innerlichkeit“, sie ist das Kennzeichen jeder wahren Musik (528).

Musik verlangt nach einem Mittel, welches sichtbar macht, was sie hören läßt. Sie führt zur Gymnastik, das Wort im weitesten Sinne genommen. Das lyrische Element der Musik hat unaufhörlich das Bestreben, „die Musik in Bildern zu umschreiben“ (IX. 215). Sie erzeugt zunächst „Bilder, Charaktere, dann Gedanken“ (IX. 237). Es ist der dionysische Trieb in ihr, der allmählich die Welt bezwingt: die künstlerischen Erzeugnisse des Apollinischen ebenso wie die Philosophie (IX. 116). Dieses „Doppelphänomen“ des Dionysischen und Apollinischen liegt in jeder Sprache „uranfänglich vorgebildet“ (IX. 215). Musik ist nach Nietzsche eine Sprache, die ausdrückt, was keine andere Sprache sagen kann. Nietzsche unterscheidet nämlich zwei Hauptarten von Vorstellungen: die Empfindungen der Lust und Unlust, die alle anderen gleichsam als „nie fehlender Grundbaß“ begleiten, und die übrigen Vorstellungen — Vorstellungen

im engeren Sinn (IX. 214). Nietzsche stellt sich hier in Gegensatz zu Schopenhauer. Ihm gilt das gesamte Triebleben, „das Spiel der Gefühle, Empfindungen, Affekte, Willensakte“ nicht als eigentliche Willensregung — die ist uns ihrem Wesen nach ebenso unbekannt wie der „Wille“ selbst — sondern nur als „Vorstellung“ (IX. 214). Jene Empfindungen der Lust und Unlust sind nach Nietzsche nicht weiter zu durchschauen. Sie äußern sich aber und zwar im „Ton des Sprechenden“. Die Vorstellungen im engeren Sinn äußern sich dagegen in der „Gebärdensymbolik“ (IX. 215). Die konsonantischen und vokalischen Bestandteile unserer Sprache sind mit unter die Gebärdensymbolik zu zählen. Sie sind bedingt durch die „Stellung unserer Sprachorgane“, also durch „Gebärden“. Sie bilden das unterscheidende Merkmal der einzelnen Sprachen. Sie stehen im Gegensatz zum Ton der Sprache, der Gefühl, Affekt und Empfindung zum Ausdruck bringt und bei den verschiedenen Sprachen im Wesen gleich ist; denn er ist der Ausdruck des Wesens. In diesem Sprachton, mit anderem Worte: in der Musik, finden Lust und Unlust einen „immer adäquaten symbolischen Ausdruck“ (IX. 215). Musik als Sprache ist einer „unendlichen Verdeutlichung fähig“ (IX. 70). Ihrer „Weltsymbolik“ ist mit der Wortsprache auf keine Weise erschöpfend beizukommen (49). Die Sprache ist immer nur das Symbol der Erscheinung. Die Musik hingegen symbolisiert das der Erscheinung zugrunde Liegende. Darin unterscheidet sich die Musik nicht nur von der Sprache, sondern auch von allen übrigen Künsten. Sie ist nicht ein Nachbild oder genauer bezeichnet: ein Abbild „der adäquaten Objektivität des Willens“, sie ist vielmehr ein Abbild des Willens selbst. Ihr Charakter ist ein metaphysischer. Sie stellt zu aller Erscheinung das Ding an sich dar. Die Welt selbst ist nichts anderes als „verkörperte Musik“; denn sie ist „verkörperter Wille“ (113). Musik aber ist das Abbild der Welt (X. 118). Die Kunst des Apollinischen ist die Plastik. Sie vertritt die „Ewigkeit der Erscheinung“ (116). Sie „lügt den Schmerz aus den Zügen der Natur hinweg“. Aus der Musik hingegen als aus der Kunst des Dionysischen spricht die Natur „mit wahrer und unverstellter Stimme“ zu uns (117).

Nietzsches Einteilung der Künste in dionysische und apollinische, in Künste, die zum Wesen alles Seins führen, und in Künste, die sich nur mit dem Schein befassen, scheint ihren Differenzierungsgrund aus dem Reich des Metaphysischen geholt zu haben. Bei näherem Untersuchen ergibt sich jedoch, daß der Einteilungsgrund ein psychologischer ist. Der Schopenhauersche Gegensatz zwischen Wollen und Vorstellen kommt darin zum

Ausdruck. Nietzsche zählt zu den Künsten des Dionysischen Musik, Gesang, Lyrik, zu den Künsten des Apollinischen Malerei, Plastik, Epik. Auf den ersten Blick könnte es scheinen, Nietzsche habe die gebräuchliche physiologische Einteilung in Gehörskünste und Gesichtskünste nur mit neuer Benennung wiederholt. Im Drama, in der Tragödie, fände dann eine Verbindung des Dionysischen und Apollinischen, des Ohren- und Augenscheins, statt. Diese Einteilung würde nichts Neues bringen: es wären die zeitlichen Künste des Tons und der Sprache, die räumlichen oder bildenden Künste und die raumzeitliche Kunst des Dramas nur unter eigenartiger Benennung.

Aber diese Begriffsvertauschung würde der Gliederung Nietzsches nicht gerecht werden. Nietzsche zerlegt auch die zeitlichen oder Gehörskünste in ein Doppeltes, in Lyrik und Epik, und zählt die lyrische Kunst zur dionysischen, die epische zur apollinischen. Dadurch wird die Grenze nicht zwischen Gehörs- und Gesichtskünste gelegt, sondern mitten in die Künste des Ohrenscheins selbst. Nicht die physiologische Herleitung des ästhetischen Scheins, sondern das subjektive psychologische Verhalten des ästhetisch schaffenden und genießenden Menschen bestimmt Nietzsches Gliederung: Der dionysische Künstler ist Wille, Trieb, Drang, Empfindung, Gefühl; er gibt überhaupt keinen Schein; er stellt sich selbst als Wille und Gefühl dar. Der apollinische Künstler schaut etwas, was nicht er selbst ist, sondern ein Nicht-Ich, ein außer ihm zu sein Scheinendes, einen Wahrnehmungs- oder einen Phantasieschein; nicht sein eigenes Wesen, sondern einen bloßen Schein sucht er zu gestalten. Musik, Gesang und Lyrik sind nicht Künste eines Scheins, sondern einer transzendenten Realität; Plastik, Malerei und Epik sind Künste eines bloßen Scheins, einer äußeren und inneren Anschauung. Das Drama, die attische Tragödie, ist beides: sie steigt zum Schein des Scheins empor, ohne den Zusammenhang mit dem Urgrunde alles Seins zu verlieren.

Musik gilt nun Nietzsche unter allen einfachen Künsten als die höchstwertige, da sie ein direkter Widerklang des Wesens der Welt ist. Diese Behauptung Nietzsches ist eine metaphysische Hypothese. Kein menschliches Ohr hat noch die Harmonie der Sphären, von der einst die Pythagoräer lehrten, gehört. Kein Mensch kann darum eine Ähnlichkeit zwischen dem musikalischen Ton und Klang und dem eigentlichen Wesen des Universums nachweisen. Musik ist in ihren Elementen ein Erzeugnis einer unserer spezifischen Sinnesenergien, des Gehörs. Die menschliche Psyche erfüllt diesen Sinnenschein mit lebensvollem Gehalt. An sich ist Musik — soweit wir sie ihrem Wesen nach

erfassen können — schwingende Körperlichkeit, ein Schallwellenring, eine vibrierende Saite, eine bewegte Membran. Weiter das Wesen zu erschließen, ist menschenunmöglich. Die Musik führt ebensowenig zum Transzendenten als irgend eine andere Kunst. Sie hat ihre Daseinsbedingungen und ihre Daseinswirkungen nur in der Welt der Erscheinungen.

Was Nietzsche bestimmte, die Musik als die eigentlich dionysische Kunst zu bezeichnen, ist wohl ihr alogistischer Charakter. Zwar gehorcht auch die Musik den harmonischen Gesetzen; aber ihr Inhalt ist doch niemals etwas Erkanntes, auch nichts klar Geschautes, sondern immer nur ein Gefühltes, eine gewisse Richtung und Färbung seelischer Strebungen und Stimmungen. Die Bilder, die beim Anhören des gleichen Musikstücks in den verschiedenen Hörern aufsteigen, sind einander nur in der Stimmung ähnlich, nicht im begrifflichen Inhalt. Musik ist darum mehr als irgend eine andere Kunst der Ausdruck des Unbewußten, des bloß Gefühlsmäßigen, und mehr als irgend eine andere Kunst wirkt sie darum unmittelbar auf unser Gefühls- und Triebleben ein. Sie braucht nicht erst den Umweg durch die Vorstellung; schon ihre formale Seite wirkt direkt auf den Gehörsinn und ihr idealer Gehalt tritt nie so klar und unzweideutig ins Bewußtsein wie bei anderen Künsten. Er läßt sich nicht begrifflich bestimmen, sondern kann nur empfunden werden.

Die Reizwirkungen physiologischer und pathologischer Art sind zudem bei der Musik größer als bei einer anderen Kunst. Keine vermag so unmittelbar in rauschartigen Taumel zu versetzen als sie; keine erfaßt so unmittelbar große Volksmassen. In dieser rauschartigen Begeisterung, welche die Musik hervorruft, erblickt Nietzsche ihren gewaltigen Vorzug vor dem Apollinischen. Der dionysisch, das ist der musikalisch Verzückte soll sich eins fühlen und in Wahrheit auch eins sein mit der Gottheit, mit dem Ur-Einen. Ästhetisch genommen ist dieser rauschartige Taumel keine höhere Stufe des künstlerischen Genusses, sondern liegt unterhalb des wahrhaft ästhetischen Verhaltens. Es ist der Kunstgenuß des Wilden. Erst wenn der musikalische Klang sich über den rein physiologischen Nervenreiz erhebt und sich in Beziehung setzt zu unserem gesamten seelischen Leben, erst wenn die Musik zur Tonsymbolik wird, die uns etwas menschlich Bedeutsames zu sagen hat, was kein anderes Ausdrucksmittel in solcher Eigenart zu geben vermag, erst dann verhalten wir uns ästhetisch im wahren Sinne. Nietzsches dionysische Verzückung, welche die Scheinhaftigkeit der Musik aufhebt, ist darum im Grunde ein außerästhetisches Verhalten.

Auch die Musik muß irgend einen Inhalt haben. Ihre formale Schönheit allein genügt nicht. Freilich ist dieser ideale Gehalt der Musik schwer in Begriffen wiederzugeben; denn er besteht eigentlich aus gefühlsmäßigen Zuständen. Aber er ist niemals ein transzendenter. Er liegt auch nicht im Reiche der Phantasie oder gar des logischen Verstandes, sondern im menschlichen Wollen und Fühlen. Dadurch wird die Musik zur subjektivsten unter den Künsten. Sie gibt keine objektive Anschauung, sondern gefühlsmäßige Stimmung; sie löst bei verschiedenen Menschen nur Ähnliches, nie Gleiches aus. Aber die Musik ist trotzdem nicht die einzige Kunst, die das Gefühlsleben zur Darstellung zu bringen vermag. Die einseitige Wertung der vier großen Geistesmächte durch übermäßige Betonung des Ästhetischen findet sich auch in der Nietzscheschen Schätzung der einzelnen Künste: Die Musik gilt ihm als die einzige Kunst, welche das Wesen der Welt und des Lebens ausdrücken kann. In Wahrheit hat jede Kunst ihre eigene Art, Welt und Leben darzustellen; keine kann die andere voll ersetzen. Auch die Musik ist nur ein gleichberechtigtes Glied in der Reihe der übrigen und keine herrschende Königin.

Einen großen Vorzug vor der Sprache hat die Musik allerdings: Sie ist nicht so an die Konvention gebunden; sie ist Weltsprache im umfassendsten Sinne. Eine fremde Dichtung bleibt dem der fremden Sprache Unkundigen unverständlich. Musik bedarf keiner Übersetzung, um verstanden zu werden. Auch apollinische Künste, Plastik und Malerei, erfreuen sich dieses Vorzugs; aber die Musik wirkt unmittelbarer, da sie nicht an bestimmte Vorstellungen geknüpft ist. In dieser Gemeinverständlichkeit und direkten Wirkung des Musikalischen erblickt Nietzsche die einzige Möglichkeit, die erkrankte deutsche Sprache wieder herzustellen. Dies bedeutet für ihn eine der ersten Kulturaufgaben des Dionysischen.

Wenn unsere Sprache irgend ein Gefühl, irgend einen Affekt ausdrücken will, so bedarf sie der Symbolik des Tones. Sie tönt im Zustande irgend einer Erregung mehr als sonst; sie nähert sich dem Gesange, der Musik. Der Sprechgesang bedeutet Nietzsche eine Rückkehr zur Natur. Die Symbole, die unserer Sprache zugrunde lagen, haben im Laufe der Zeit ihre Kraft verloren. Nur der Ton kann der Sprache ihre ursprüngliche Kraft wieder geben. Darum wirkt ein Gedanke mächtiger, wenn er mit der Symbolik des Tones gesprochen wird (IX. 97/98). Unsere Sprache suchte nur immer Gedanken auszudrücken, also das den Gefühlen Entgegengesetzte. Darum kann sie heute die „Leidenden“ nicht mehr über die einfachsten „Lebensnöte“ ver-

ständigen. Der Mensch kann sich durch die Sprache nicht mehr wahrhaft mitteilen. Worte und Handlungen stimmen wohl noch zusammen; aber die Gefühle sind ausgeschaltet. Der Mensch ist ein Sklave seiner Worte. Es hat wenig Wert, den Menschen zu einem richtig denkenden und schließenden zu machen, wenn man versäumt, ihn zu einem richtig empfindenden zu veredeln (525/526). Was Nietzsche an unserer Sprache tadelt, ist eigentlich das natürliche Resultat jeder Sprachentwicklung. Nach den Forschungen unserer Psychologen, z. B. nach der Lehre Wundts, tritt die Lautgebärde zuerst in Verbindung mit anderen Ausdrucksbewegungen auf und sondert sich erst allmählich als reine Lautsprache ab. Triebartige Willensbewegungen, das Dionysische Nietzsches, suchen nach irgend einer Äußerung. Die Ausdrucksmittel der Sprachwerkzeuge bieten die größte Bestimmtheit und Mannigfaltigkeit. Darum werden sie bevorzugt. Die Assoziation zwischen der Vorstellung und dem sie bezeichnenden Laut befestigt sich durch Wiederholung und wird allmählich Gemeingut. Aus dem Dionysischen entwickelt sich das Apollinische: der reine Ausdruck des Triebs wird zum Bild einer Vorstellung. Der anfängliche Charakter der Lautsprache war wohl ein onomatopoetischer. Im Laufe der Zeit ging er verloren. Laut- und Bedeutungswandel brachten tiefe Veränderungen hervor. Die innigen Beziehungen zwischen Laut und Bedeutung schwanden immermehr. Das Wort wurde zuletzt zum bloß äußerlichen Zeichen einer Vorstellung; der konkrete Sinn ging über in eine abstrakte Bedeutung. Die Sprache wurde zum Werkzeug des abstrakten Denkens. Dieser Wandlungsprozeß ist für unsere Kultursprachen typisch. Wir finden ihn nicht nur in der deutschen.

Nietzsche hat es in einer späteren Epoche (Br. III. 204) als Unglück betrachtet, daß er deutsch schreiben mußte; denn die deutsche Sprache erschien ihm als eine der verkommensten. In seiner ersten Entwicklungsperiode vertritt er den gegenteiligen Standpunkt. Wo er auf den Kulturwert der deutschen Sprache zu reden kommt, fühlt man sich unwillkürlich an die ähnlichen Anschauungen Fichtes erinnert, wie sie in den „Reden an die deutsche Nation“ — besonders in der vierten und fünften — zutage treten. Nietzsche sieht die deutsche Sprache nicht gleich Leibniz als geeignetste Sprache der Wissenschaft an; er bewundert nicht ihre Klarheit, sondern gleich Fichte ihre Lebendigkeit, ihre „Ursprünglichkeit und Unerschöpflichkeit“. Sie steht nach seiner Meinung hoch über den künstlich-rhetorischen Sprachen der romanischen Stämme (562), den halbtoten oder in der Wurzel toten Sprachen Fichtes. Nietzsche dankt dem Himmel, ein Deutscher zu sein. Die später so gerühmte Sprache der Franzosen gilt

ihm als „ausgelitzte Sprache“ (Br. I. 299/300). Die deutsche Sprache hat trotz des Wechsels und der Nationalitätenmischung sich selbst und den deutschen Geist wie durch ein Wunder gerettet. Sie allein kann uns darum eine Zukunft verbürgen. Aber Sorge muß dafür getragen werden, daß sie nicht durch ruchlose Hände zugrunde gerichtet wird; denn wer sich an der deutschen Sprache versündigt, der entheiligt „das Mysterium aller unserer Deutschheit“ (260).

Derartige moderne Sprachschänder gibt es nach Nietzsche viele. Durch ihre Umtriebe läuft die deutsche Sprache Gefahr, vollständig ruiniert zu werden. Wer der deutschen Sprache eine Zukunft verheißen will, der muß eine Richtung ins Leben rufen, die gegen unser jetziges Deutsch, gegen das Journalistendeutsch, geht. Wie schon 1867 Rudolf Hildebrand in seiner Schrift „Vom deutschen Sprachunterricht in der Schule“ für eine Wiedergeburt der deutschen Sprache eintrat, so auch Nietzsche: Wer gut schreiben will, muß sich seine Sprache erst wieder „machen“. Von den Elementen muß ausgegangen werden. Unsere Klassiker als deutsche „Stil-Naturalisten“ können hier vorbildlich wirken. Nietzsche verlangt vor allem nach einer kräftigeren und reizvolleren Sprache. Die ästhetischen Eigenschaften sind es auch hier, was ihn vor allem anzieht.

Für bloße Schriftsprache, für Vorlesen und für Vortragen fordert er eigene Stile (X. 298/299); denn jede der drei sprachlichen Ausdrucksweisen hat verschiedene Mittel: Das Vortragen arbeitet mit Gestikulationen, die dem Vorlesen fehlen. Beide bedienen sich der Betonung, welche der bloßen Schriftsprache abgeht. Die Schriftsprache ist gezwungen, das ihr Fehlende durch stilistische Mittel zu ersetzen.

Bei aller Stilentwicklung aber wird das musikalische, das dionysische Element der Sprache das wirksamste bleiben. Das Musikdrama weist aus diesem Grunde vor dem Wortdrama bedeutende Vorzüge auf (564 ff.). Nietzsche denkt bei seinen Ausführungen über das Musikdrama nie an die Musik der Oper. Sie zählt überhaupt nicht zu den dionysischen Künsten. Sie ist nicht das Werk eines Künstlers, sondern eines theoretischen Menschen, eines kritischen Laien. Sie ist der Ausdruck des flachsten Optimismus, eine „Verirrung der Musik“ (IX. 225); denn sie entkleidet die Musik ihrer „dionysischen Weltbestimmung“ (138). Nietzsche ist hier durchaus Wagnerianer. Auch dem Schöpfer des neuen musikalischen Dramas galt ja die Oper als Zeichen der Entartung, und wenn Wagner Beethoven preist, so erblickt er in ihm den Genius, der die wahre deutsche Musik erst wieder erstehen ließ und in ihr den deutschen Geist und

den Menschengeist von tiefer Schmach erlöste (Wagners Werke: Bd. IX. 81, 84, 85, 123, 567 ff.).

Die Kunst des Dionysischen, die Musik, gilt dem jungen Nietzsche als grundlegende Kulturmacht, als erste und mächtigste Staffel auf dem Wege zur wahren Kultur. Die Musik gebiert den Mythus; dem Dionysischen entringt sich das Apollinische. Die Schwächung der Musik bringt eine Schwächung des Mythus und umgekehrt. Der Mythus ist für die Gesundung eines Volkes absolut nötig. Ohne Mythen müßte die schöpferische Kraft sterben. Soll sich die Kulturbewegung eines Volkes zur wahren Kultur, zur künstlerischen Einheit vollenden, so müssen Mythen seinen Horizont einschließen. Unsere Zeit hat nach Nietzsches Glauben diese „mythische Heimat“ verloren (161). Sie muß wiedergewonnen werden. Wir brauchen wieder deutsche Mythen, wenn wir zu einer deutschen Kultur kommen wollen. Nur Musik kann uns diese Mythen geben. Das Erste und Allgemeine ist immer das dionysische Element, die Melodie. Der Chor ist das „Urdrama“. Ehe die griechische Tragödie ihren Mythus gewann, war sie Chor und zwar „nichts als Chor“ (50, 63). Dieser Chor, dieser dionysische Zustand, gab einer großen Masse die Fähigkeit, sich von Geistern umgeben zu sehen. Man wußte sich eins mit ihnen; man fühlte und handelte, als hätte man einen anderen Leib und einen anderen Charakter. Beruf und soziale Stellung wurden vergessen. Der dithyrambische Chor setzte sich aus lauter Verwandelten zusammen, die sich nur noch als Diener ihres Gottes fühlten. Der dionysische Schwärmer sah sich selbst als Satir; aber er sah zugleich den Gott über sich, wie man eine Vision erblickt: als „apollinische Vollendung seines Zustandes“ (61). So entstand der Mythus. Erst in ihm fand das Drama seine Vollendung. Die Musik ist der Wille, die Idee der Welt; das Drama selbst ist nur ein Abbild dieser Idee. Der tragische Mythus bedeutete nur eine „Verbildlichung dionysischer Weisheit durch apollinische Kunstmittel“ (153).

Ist diese Erklärung Nietzsches über die Entstehung des Mythus und über dessen kulturelle Bedeutung einwandlos hinzunehmen? Der Mythus gilt im allgemeinen als das Gegenstück zu streng wissenschaftlicher Naturauffassung, als das Widerspiel einer objektiven Betrachtung der Außenwelt. Wundt bezeichnet als psychologische Grundfunktion der Mythenbildung die personifizierende Apperzeption, wodurch die aufgefaßten Objekte ganz und gar durch die Natur des auffassenden Subjekts bestimmt werden. Das Subjekt trägt seinen eigenen Gefühls- und Willenszustand in das fremde Objekt. Kein Wunder, daß es ihn dort wieder findet und so leicht Beziehungen seelischer Art zwischen

sich und dem fremden Objekt konstatieren kann! Alles Außermenschliche wird auf diese Weise vermenschlicht. Es ist die persönliche, die poetische Naturauffassung. Es ist zugleich die Art, wie Kinder und Naturvölker die Außenwelt zu begreifen suchen. Nach Nietzsche soll sich der Mythus mit absoluter Notwendigkeit aus der Musik entwickeln. Das ist eine irrige Auffassung. Nicht jede Musik führt zur Mythenbildung und nicht jeder Mythus verdankt seine Entstehung der Musik. Psychologisch richtig ist nur, daß bei der Bildung des Mythus vor allem die Gefühlswelt stark beteiligt ist und daß die Musik, wie bereits erörtert, ganz besonders als Kunst des Gefühls bezeichnet werden kann. Das gibt einen psychologischen Zusammenhang, der aber nicht immer in den logischen von Ursache und Wirkung umgewandelt werden kann.

Es fragt sich überhaupt, ob eine Geburt des Mythus im Sinne Nietzsches in unserem aufgeklärten Zeitalter noch möglich ist. Wer alles wissenschaftliche Denken verbannen und die Welt nur noch als Mythus auffassen wollte, der würde am Ende auf die Stufe des Animismus und Fetischismus zurücksinken. Aber Nietzsche denkt nicht an diese untersten mythischen Entwicklungsstufen, sondern an den auf höherem Postament stehenden Naturmythus, der zunächst eine persönliche Göttervorstellung erzeugt. Ein solcher Naturmythus ist im Grunde genommen die ganze metaphysische Weltauffassung des jungen Nietzsche. Daneben fordert er, wie seine Bemerkungen über das musikalische Drama verraten, einen Heroenmythus. Geschichtliche Züge spielen mit herein. National soll der Mythus sein. Es wäre nach Nietzsches Meinung grundfalsch, einen fremden Mythus anzunehmen. Er könnte uns nicht helfen. Dem deutschen Geiste, der deutschen Innerlichkeit, muß auch der deutsche Mythus entkeimen. Ohne ein „Wiederbringen aller deutschen Dinge“ (165) kann uns keine Erlösung zuteil werden.

Nietzsche bejaht also die Frage nach der Möglichkeit eines modernen deutschen Mythus. Der Mythus wird nach Nietzsches Meinung nur scheinbar immer mehr ausgeschlossen. In Wahrheit gestaltet er sich immer „großartiger und tiefsinniger“ (IX. 184), weil die Gesetzmäßigkeit immer großartiger wird, die wir aus der Natur herauslesen.

Wenn man die letzten Hypothesen der Philosophie als Mythen bezeichnen will, so mag man Nietzsche beistimmen. Für die durch Wissenschaft erreichbare Welt ist der Verlauf jedoch ein umgekehrter. Die mythischen Formen gehen auf einer Kulturstufe wie der unsrigen in die Kunst, in die Poesie, über; der mythische Inhalt aber wird von Wissenschaft und Religion auf-

gelöst oder aufgesogen. Wohl kommen hin und wieder Rückbildungen vor; aber der eigentliche Verlauf ist nicht der Weg von der Wissenschaft zu Musik und Mythus, sondern führt aus dem mythischen Dunkel allmählich aufwärts zu wissenschaftlichen, zu philosophischen und religiösen Vorstellungen.

Die Völkerpsychologie lehrt, daß aus den Mythen der Naturvölker die Formen der Sitte, die sich zuerst in mythischen Kultformen äußerten, nach und nach hervorgingen — nicht alle, aber doch ein großer Teil von ihnen. Mit der Zeit gingen diese mythisch religiösen Zwecke in sittlich-soziale über. Eine kulturelle Wirkung, ja eine Umgestaltung unserer ganzen Kultur erwartet auch Nietzsche von den aus der Musik geborenen Mythen. Alles „Abgelebte, Morsche, Zerbrochene, Verkümmerte" wird ein Sturm erfassen und in alle Lüfte wirbeln (144). Der Richter Dionysos wird den Stab brechen über alles, was sich heutzutage Bildung, Kultur, Zivilisation zu nennen wagt. Die neue deutsche Kunst wird zur Erzieherin des kommenden Geschlechts werden. In ihrem Reiche werden die Deutschen verwandelt werden. Als andere werden sie zurückkehren zu den Geschäften des Alltags und in der ganzen Gestaltung ihres Lebens wird diese Wandlung zum Ausdruck gelangen. Überall wird ein neues Leben erstehen, in Sitte und Staat, in Erziehung und Verkehr. Die höchste Blüte der Kultur, die Kunst, wird nur leben und zur vollen Entwicklung gelangen können, wenn die übrigen Organe und wenn der gesamte Nährboden gesund und kräftig ist. Die verwandelten Menschen werden auch auf anderen Gebieten verwandeln und erneuen. Was in den Tempeln der Kunst, was in tiefer einsamer Stimmung emporschoß, das wird sich nicht zurückhalten lassen, sondern dem Lichte des Tages zustreben. Es wird sich umsetzen wollen und müssen in Taten, die bezeugen, daß die Wandlung eine tiefgehende und wahre gewesen ist. „Liebe und Gerechtigkeit" wird von dem einen Punkt aus um sich greifen (517). Die Kunst wird den Menschen nicht zum ästhetischen machen; sie wird ihn weihen und reinigen zum „religiös-sittlichen Menschen" (IX. 239).

Wie diese Ideen Nietzsches über den Verlauf der deutschen Kultivierung beweisen, ist sein letztes Ziel kein ästhetisches, sondern ein moralisches. Nietzsche verfolgt ethische Ziele durch ästhetische Mittel. Ist dies möglich? Steht nicht auch die Ethik in diametralem Gegensatz zur Kunst, wie wir es bereits bei der Wahrheit sahen? Hält nicht die Kunst den ästhetischen Schein fest, während es der Sittlichkeit auf den Gehalt ankommt? Verwirft die Sittlichkeit in ihrem Reiche nicht geradezu jeden bloßen Schein? Hat nicht schon Kant durch seine „Kritik der Urteilskraft" und durch die der „praktischen Ver-

nunft“ die beiden Gebiete des Schönen und Guten scharf gegeneinander abgegrenzt? Wie ist eine Brücke möglich von der einen zur anderen? Wie kann durch die sittlich indifferente Schönheit zur ästhetisch indifferenten Sittlichkeit erzogen werden. Die Sittlichkeit stützt sich doch vor allem auf moralische Grundsätze und Reflexionen. Wie kann die Kunst zu dieser durch ethische Maximen, durch kategorische Imperative bestimmten Welt Zutritt finden? Muß nicht eine Anwendung ästhetischer Gesichtspunkte auf die Welt des Moralischen zu einem verlogenen Schein, also zu direkter Unsittlichkeit führen? — Nur eine verhältnismäßig kleine Zahl von Philosophen hat die Erziehung zur Sittlichkeit durch die Kunst für möglich erklärt.

Shaftesbury und Hutcheson sahen im Geschmack das ethische und ästhetische Grundvermögen und bekannten sich infolgedessen zu einer Identität des Guten und Schönen. Von ihnen wurden Herder und Schiller angeregt. Auch Herbart fand, daß ethische und ästhetische Verhältnisse aus einer gemeinsamen Wurzel entsprangen. Schleiermacher forschte dem Zusammenhang von Ästhetik und Ethik nach; nur kam er zu einem formal umgekehrten Resultat als die anderen und fand die Quelle der Ästhetik in der Ethik. Ähnlich entschieden in neuerer Zeit Fechner und Lipps, denen die tiefsten ästhetischen Werte zugleich die höchsten ethischen sind und denen darum die Erzeugnisse der hohen Kunst unwiderlegbare Äußerungen eines edlen Lebens bedeuten. Lotze bestreitet wohl, daß der eigentlich seelische Gehalt des Ethischen in irgend einem Kunstwerk zur Erscheinung kommen kann, aber jede Tugend führe die Vorstellung eines bestimmten Rhythmus mit sich, dem sie alles andere, die ganze Mannigfaltigkeit unserer inneren Zustände, zu unterwerfen strebe.

In ähnlicher Weise schließt Nietzsche: Nicht als Kampf-, sondern als Trostmittel bedürfen wir der Kunst (Br. I. 165). Angesichts der Wirklichkeit lernten wir sehen; nun haben wir die Kunst nötig, um leben zu können. Mit dem „Alldramatiker“ steigen wir empor auf die höchste Sprosse der Empfindung. Dort wähnen wir uns im Reiche der Freiheit. Wir schauen Wesen, die uns gleich sind in ihrem Ringen, Siegen und Unterliegen. Wir sehen diese Abbilder unseres Ichs zugleich als etwas Erhabenes und Bedeutungsvolles. Wir lernen die „Lust am Rhythmus der Leidenschaft und am Opfer derselben“. Unter jedem Schritt des Helden dröhnt der dumpfe Widerhall des Todes. Gerade in der Nähe des Todes gewinnt aber das Leben den höchsten Reiz. Zu tragischen Menschen umgewandelt, kehren wir zurück zu unserm Alltag, zu seinen Nöten und Kämpfen. Wir kehren zurück, aber getröstet und gestärkt. Wir haben das Gefühl, als kämen wir aus

einer großen Gefahr in unsere traute Häuslichkeit. Über die Not des Alltags lächeln wir nun gütig und überlegen. Wir finden in dem einzelnen der Wirklichkeit nur Stücke jenes großen Laufes, den wir eben durchmessen haben — freilich nur im Traum. Wir können das wirkliche Leben leicht nehmen, weil wir das Leben in der Kunst mit gewaltigem Ernste zu erfassen vermochten (542/543).

Nicht für das unmittelbare Handeln erzieht also nach Nietzsche die Kunst. Die Ziele, welche die tragischen Helden erstreben, sind nicht unsere Ziele. Aber wir fassen sie doch als die unseren, solange wir im Banne der Kunst stehen. Wir kämpfen und sterben mit den tragischen Helden. Ihre Wertung wird zur unsrigen. Wir stimmen ihnen zu, wenn auch im wirklichen Leben die Sache, für welche sie untergehen, nicht eines solchen Kampfes wert erscheint. Die Kämpfe, wie sie die Kunst vorführt, sind „Vereinfachungen der wirklichen Kämpfe des Lebens". Gerade hierin liegt nach Nietzsches Meinung ihr großer Wert. Die Kunst erweckt den Schein einer einfacheren Welt und einer kürzeren Lösung ihrer Probleme. Diesen Schein brauchen wir, wie wir den Schlaf nötig haben. Wir verlangen aus dem verwickelten Zustand des wirklichen Lebens nach der Vereinfachung durch den Schein, wenn auch nur für Augenblicke. Die Kunst lehrt uns unser Unvermögen und unser Ungenügen vergessen. Die Tragödie weiht den einzelnen zum „Unpersönlichen". Sie nimmt ihm die Angst vor dem Tode und vor der Zeit. Sie erzieht ihn zur „tragischen Gesinnung", indem sie ihm vorführt, daß ihm „im kleinsten Augenblicke, im kürzesten Atom seines Lebenslaufes" etwas Heiliges widerfahren kann, das alle Not des Lebens reichlich aufwiegt.

Diese tragische Gesinnung ist für Nietzsche das Höchste, was der Mensch erreichen kann. Wo die tragische Gesinnung abstirbt, da geht das Menschliche zugrunde. „Die einzelnen können gar nicht schöner leben, als wenn sie sich im Kampfe um Gerechtigkeit und Liebe zum Tode reif machen und opfern". Wenn die ganze Menschheit ihrem einstigen Untergange als ein Ganzes mit einer tragischen Gesinnung entgegen ginge, das wäre nach Nietzsche der Gipfel aller Kultur; denn alle Veredelung der Menschheit liegt in dieser hohen Aufgabe eingeschlossen (521 ff.).

Die tragische Gesinnung Nietzsches ist ein ethisches Produkt, das seine Entstehung und Erhaltung ästhetischen Faktoren verdankt. Nietzsche findet also, daß auch in der moralischen Welt der ästhetische Schein zulässig ist. Diesen Glauben teilt er mit Schiller, dem auch die scheinbare Unzu-

lässigkeit des Scheins in der Moral nur als Beweis dafür gilt, daß jener Schein nicht ästhetisch ist. Aber trotz dieses Zusammenklangs ihrer Anschauungen ist die gesamte Auffassung von der sittlichen und kulturellen Wirkung der Kunst eine grundverschiedene. Das zeigt sich schon im Stimmungscharakter des Spielenden, Leichten, Anmutigen der Schillerschen Ausführungen im Gegensatze zu dem tragisch-erhabenen Ernst der Gedanken Nietzsches.

Nietzsche glaubt, daß das musikalische Drama mit seiner dionysischen Leidenschaft und furchtbaren Tragik den Ausgangspunkt für die sittliche Umwandlung des Menschen bilden könne. Das ästhetisch Erhabene der Leidenschaft ist eigentlich sittlich indifferent. Der leidenschaftlich erregte Held in der Tragödie ist nur ein scheinbar erregter Mensch. Seine sittlichen Gefühle, Strebungen und Handlungen sind nur Schein. Das gleiche gilt von den Gefühlen, die der Zuschauer in die dramatischen Helden projiziert. Es sind nur Scheingefühle und haben als solche keine ethische Bedeutung. Zudem kann nur ein kleiner Teil der sittlichen Welt ästhetisch veranschaulicht werden. Die rationalen Grundsätze, welche das ethische Handeln eines Menschen bestimmen, gehen überhaupt nicht in ästhetischen Schein über. Sie sind nur in ihren Wirkungen, in den nach außen gerichteten Taten des dramatischen Helden darstellbar. Sittliche Gesinnung selbst und sittliches Wollen sind künstlerisch nicht zu gestalten. Der Zuhörer sieht und hört also nie wirkliche Sittlichkeit, sondern nur den Schein einer solchen. Zugleich weiß er, daß diesem Schein gar kein Gehalt entspricht, sondern daß es reiner Schein ist. Wie kann dieser Schein eines Bruchteils der Sittlichkeit den Menschen wahrhaft sittlich machen? Wie ist es möglich, daß ein derartiger Schein zu etwas führen kann, bei dem es nur auf den Gehalt ankommt?

Schiller sieht in der Kunst ein Mittel, das den Menschen zur Selbständigkeit führen kann, zur Herrschaft über die Materie. Der Mensch soll von bloßen Empfindungen zu Vernunftgesetzen, von der Unfreiheit zur wahren Freiheit gelangen. Das künstlerische Verhalten gilt ihm als unvermeidlicher Übergang aus der Welt der Empfindungen zur Welt der Gedanken. Das Gemüt findet in der Kunst eine Sphäre, in der Sinnlichkeit und Vernunft zugleich tätig sind, in der sie sich gegenseitig aufheben und dem Menschen eine Freiheit geben, die er weder im Reiche der Sinnlichkeit noch im Gebiete der Vernunft haben kann. Das Gemüt ist im ästhetischen Zustand weder physisch noch moralisch genötigt. Es betätigt sich mit spielender Freiheit. Mit gleicher Leichtigkeit wendet es sich dem Ernsten wie dem Heiteren, der

Arbeit wie dem Spiele zu. Der Übergang aus dem passiven Zustand des Empfindens in den aktiven des Denkens und vernünftigen Wollens ist nach Schillers Meinung nur durch den Zwischenzustand der ästhetischen Freiheit möglich. Auch der Kantianer Schiller betont, daß dieser ästhetische Zustand für unseren intellektuellen und moralischen Wert „ganz und gar problematisch“ ist; aber es ist die unabweisbare Vorbedingung für wissenschaftliche Einsicht und sittliche Gesinnung: „Es gibt keinen anderen Weg, den sinnlichen Menschen vernünftig zu machen, als daß man denselben zuvor ästhetisch macht“ (Schillers Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen: 23. Brief).

Nietzsches „tragische Menschen“ sind nicht die „schönen Seelen“ Schillers. Nietzsche will durch die Kunst nicht über den Schillerschen „Stofftrieb“ hinausführen, sondern zu ihm zurück: Der theoretische Mensch, der Mensch der abstrakten Gedanken, soll zum dionysischen Menschen werden, der sich eins fühlt mit dem Ur-Einen, mit dem wahrhaft Realen. Erst dem dionysisch Berauschten erschließt sich die Welt des Apollinischen, das Reich der Formen. Aber auch im Zustande des apollinischen Schauens wird er nicht ästhetisch frei im Sinne Schillers. Bis zur Brust spült ihm die dunkle dionysische Flut; er entsteigt ihr nicht; nur sein verzücktes Auge schaut in die reine Scheinwelt des Bildlichen; sein Gefühl bleibt eingetaucht in den metaphysischen Drang, der alles Leben und Sein erfüllt. Nur darum ist es möglich, daß die Kunst sein eigentliches Wesen berührt. Für Nietzsche ist der künstlerische Genuß nicht nur ein Genießen des ästhetischen Scheins, sondern ein Zustand, der den Menschen auch in seinem tiefsten Wesen, in seinem wirklichen Gefühlsleben erfaßt. Nietzsches ästhetischer Genuß ist eine psychologische Erscheinung, bei der die subjektiven Gefühle des Genießenden den eigentlichen Grundton bilden. Nur deshalb kann es geschehen, daß auch nach dem ästhetischen Genuß die gewaltigen Schwingungen der Seele als nachklingender „Rhythmus der Leidenschaft“ zurückbleiben und ihre Wirkung auf andere Gebiete des Seelenlebens übertragen. Schillers ästhetischer Durchgangszustand führt in die Welt logischer und sittlicher Begriffe; Nietzsches ästhetischer Genuß führt aus dem Reich des Abstrakten in die vollebendige Betätigung des Sittlichen. Schiller erwartet von der ästhetischen Erziehung eine Verfeinerung der Sitten, eine Abschleifung der Roheit. Nietzsche erhofft eine Stärkung natürlicher Kräfte und Instinkte. Er glaubt, daß die Gewöhnung an den Siegermut und den tragischen Trotz des Helden, daß das

starke subjektive Miterleben in der Welt des Scheins ihre praktische Wirkung nicht verfehlen können, da sie nicht nur die schauende Phantasie, sondern auch Wille und Gefühl aufs stärkste erregten. Für Nietzsche wird die Kunst zugleich zur notwendigen Lebensergänzung, da sie dem Menschen bietet, wonach seine Seele dürstet und was ihm der Alltag versagt: heldenhafte Erlebnisse, Siege und Untergänge, um deretwillen es sich verlohnt, das Dasein zu ertragen.

e. Die psychologischen und ethischen Anschauungen des jungen Nietzsche.

Der geschilderte Verlauf der Nietzscheschen Kultivierung ist die natürliche Konsequenz seiner metaphysischen Theorien, die im Grunde Umdichtungen psychologischer Prozesse bedeuten. Nietzsches Psychologie aber ist voluntaristisch, das Gegenteil einer intellektualistischen, wie sie z. B. Herbart vertritt. Nicht Vorstellungen gelten ihm als die Urelemente des Seelenlebens, sondern der Wille in seinen verschiedenen Arten. Der Trieb und Drang mit den ihn begleitenden Gefühlserregungen sind das Primäre; die Intelligenz ist nur eine sekundäre Seelentätigkeit. Ähnlich lehrte ja auch Schopenhauer und in der Gegenwart vertritt unter anderen Wundt diese Anschauung. Es ist die mit Rousseau beginnende und in der Romantik am stärksten zum Ausdruck gelangende Reaktion gegen die Aufklärung, was in den Schriften des jungen Nietzsche nochmals mit aller Leidenschaftlichkeit nach einem originalen Ausdruck ringt.

Die Streitfrage selbst, ob eine sittliche Wirkung durch ästhetische Erziehung des Menschen möglich ist, ist durch die Philosophie unserer Tage noch nicht endgültig entschieden und wird sich der Natur des Problems nach wohl niemals endgültig entscheiden lassen, sondern immer bis zu gewissem Grade Sache persönlicher Überzeugung bleiben. Man kann sie bejahen und braucht trotzdem nicht an den eigentümlichen Verlauf der Kultivierung, wie Nietzsche ihn fordert, zu glauben. Ich für meine Person stimme ihm nicht bei, daß die Kultur mit der Musik beginnen und über Mythus und Tragödie zur sittlichen Lebensführung fortschreiten müsse. Ich glaube im Gegenteil, daß jede der einzelnen Künste Ausgangspunkt einer künstlerischen Kraftbetätigung sein kann, die zu einer Selbstdarstellung und Selbsttätigkeit führt, wobei naturnotwendig auch ethische Saiten in Mitschwingung versetzt werden. Ich glaube an diese sittliche

Wirkung der Kunst auch da, wo sie sich ohne ethischen Zweck ganz auf sich selbst und ihr eigenes Gebiet beschränkt.

Nietzsches Ausführungen haben das unbestreitbare Verdienst, mit aller Wucht auf das starke Übergewicht des Willens und des Gefühlsmäßigen hingewiesen zu haben. Aber sie sind einseitig, wenn er in seinem Haß gegen den Intellektualismus in jeder rein wissenschaftlichen Tätigkeit eine Gefahr für die Kultur erblickt. Auch die Sphäre des Begrifflichen hat ihre kulturelle Berechtigung und ihren unersetzlichen Wert. In der Entwicklung des Lebens gehört sie sogar einer höheren Stufe an. Auf den niederen Stufen des Tierlebens können wir nur Triebempfindungen und Gefühlsregungen als innere Begleiterscheinungen des Lebendigen annehmen. Je höher wir aufsteigen, desto überwiegender kommt die Intelligenz zum Ausdruck. Sie ist wohl das Sekundäre; aber sie ist darum — entgegen dem Wertmesser Nietzsches — nicht das Minderwertige. Wahr ist jedoch, daß der Wille der ursprüngliche und bei jeder Lebensbetätigung vorauszusetzende Faktor ist, während die Intelligenz nicht überall und zuweilen nur in geringem Grade als Faktor irgend eines Lebens angenommen werden kann.

Was nach dieser Hinsicht die ontogenetische Entwicklung zeigt, bestätigt ja auch die phylogenetische: Auf niederer Lebensstufe sind die menschlichen Äußerungen lediglich Äußerungen des Instinkts. Erst im Laufe der Entwicklung steigt der Mensch empor zur Stufe der Intelligenz. Nietzsche verwirft dieses Emporsteigen vom Triebartigen zum Vernunftgemäßen nicht; er verurteilt nur, wenn der Mensch reine Intelligenz wird, wenn er das Band, das ihn mit dem Instinktiven, dem Trieb- und Gefühlsmäßigen verknüpft, löst, weil er gerade in diesem dionysischen Lebenselement die Wurzeln jeder wahren Lebenskraft findet. Der Mensch soll darum nie vergessen, daß er im Grunde seines Wesens Trieb, Wille, Gefühl, nicht reflektierender Verstand ist, daß nicht die vorausblickende Vernunft seine Entwicklung bestimmt, sondern sein ureigenes Wesen, sein unbewußter Lebensdrang, den der Verstand nie wahrhaft beherrschen kann. Nicht die Vorstellung, sondern das Interesse, also der Wille, bestimmen letzten Endes die Handlung. Der Wille gibt also selbst der Vorstellungswelt Antrieb und Richtung. In der starken, wenn auch einseitigen Betonung dieser psychologischen Wahrheit liegt meines Erachtens eines der großen Verdienste Nietzsches. Hier müßte angeknüpft werden, wenn seine kulturellen Ideen reale Kulturbedeutung gewinnen sollten.

Über die Gesetze der Sittlichkeit findet sich in den Schriften des jungen Nietzsche wenig Bestimmtes. Das ethische Problem

deckt sich noch mit dem ästhetischen oder geht in ihm auf. Erst in der dritten Lebensperiode Nietzsches tritt es in den Mittelpunkt seiner philosophischen Interessen. Aber trotzdem ist es möglich, die Ethik des jungen Nietzsche in ihren Hauptzügen zu bestimmen: Nietzsches Moral ist das Gegenteil einer Reflexionsmoral, eines ethischen Intellektualismus, wie er von Sokrates, von Plato und Aristoteles, von den Stoikern und Epikureern im Altertum, von dem Scholastiker Thomas von Aquino im Mittelalter und in der neueren Zeit von Descartes und Leibniz, von Wolff, Kant und von Fichte in seiner ersten Epoche, endlich von Hegel vertreten wurde. Für Nietzsche kommt nicht die Vernunft als erstes sittliches Seelenvermögen in Betracht. Nietzsche huldigt einer emotionalen Ethik. Seine Moral ist vorwiegend Gefühlsmoral.

Trotz der metaphysischen Beziehungen, die Nietzsche überall sucht und findet, gilt ihm das Ziel des Lebens nicht als Jenseitsziel, sondern als Diesseitsziel. Ziel des Lebens ist nicht ein übernatürlicher christlicher Glückshimmel; Ziel des Lebens ist das Leben selbst. Nietzsche verwirft jeden Glücksutilitarismus, den religiösen des Christentums ebenso wie den sozialen eines Bentham und eines Mill. Nietzsche will nichts wissen von dem größtmöglichsten Glück der größtmöglichsten Zahl. Nietzsches Ethik ist individualistisch. Nicht menschliche Gemeinschaften, wie Familien, Stände, soziale oder staatliche Organismen, sind Zielpunkte für das menschliche Wollen, sondern das Individuum steht im Mittelpunkte menschlicher Interessen. Dadurch stellt sich Nietzsche in Gegensatz zu dem politischen Universalismus eines Plato oder zu dem humanen Universalismus eines Fichte in seiner späteren Epoche, eines Hegel und eines Wundt.

Der ethische Individualismus, wie er in der Philosophie gefunden wird, zeigt sich entweder als Egoismus oder als Altruismus. Jener richtet sein Wollen auf das handelnde Subjekt, dieser auf andere. Als Egoisten können die Kyrenaiker und die Epikureer, ferner Spinoza und Hobbes, als Altruisten Hume, Smith, Schopenhauer, Lotze und Comte gelten. Der junge Nietzsche erscheint in seinen Schriften zunächst als extremer Egoist. Dem Sozialismus eines Spencer, eines Höffding oder eines Jodl gegenüber vertritt er die Rechte des Individualwillens. Gleich Dühring lehrt er, daß nicht das Streben nach allgemeiner Wohlfahrt den Einzelwillen befriedigt. Nicht der menschliche Gesamtwille hat, in seinen Wirkungen gemessen, die höhere Bedeutung, sondern der Einzelwille. Nicht der Gesamtwille schreibt dem Einzelwillen die Richtung vor, sondern der starke Einzelwille bestimmt den Gesamtwillen. Der Begriff der Gemeinschaft ist

eine Abstraktion, der keine Realität entspricht. In Wahrheit existieren nur Individuen. Unmittelbar kann also nie eine Gemeinschaft Gegenstand des sittlichen Wollens sein, sondern immer nur das Individuum. Jeder einzelne steht sich selbst am nächsten. Bei seinem eigenen Ich muß das sittliche Wollen des Menschen einsetzen. Das Individuum, nicht irgend eine soziale Gemeinschaft, ist das nächste und reale Objekt jeder ethischen Bestrebung.

Das Individuum ist sich selbst autonom. Nietzsche kämpft gegen die Konvention, gegen die Regeln der Sitte. Nur das Individuum kann zum sittlichen Gesetzgeber werden, nicht die Masse. Wir finden bei Nietzsche das direkte Gegenteil einer politischen Heteronomie, wie sie bei Hobbes auftritt, der dem absolutistisch gedachten Staat das Recht zuerkennt, das Handeln des einzelnen zu bestimmen. Nietzsche ist gleich Max Stirner, gleich Friedrich Rohmer und Robert Schellwien sozialer Individualist.

Aber nicht jeder einzelne ist sich in diesem extremen Sinne Autorität, sondern nur der Große, der Starke, der Einzige, mit einem Worte: das Genie, der Genius.

f. Der Genius und seine Erzeugung.

Die Erzeugung des Genius ist nach der Lehre des jungen Nietzsche Zweck und Ziel der Welt, Zweck und Ziel jeder Kultur und jeder pädagogischen Bestrebung.

Der Genius ist Zweck und Ziel des Daseins überhaupt: Die Welt des Seins, das Ur-Eine, ist nach Nietzsche eine Welt des Schmerzes. Wir sahen bereits, wie das Ur-Eine im Genuß des Kunstwerks, in der Lust am Schein des Scheins, die Erlösung vom ewigen Urschmerz findet. Der Genius selbst ist nur eine Vorstellung des Seins, aber ein Schein, der imstande ist, den Schein als solchen zu schauen. Der Genius sieht die Erscheinungen des Seins rein als Erscheinungen. Die Spiegelungen des Genius sind indirekte Spiegelungen des Ur-Einen, „Abbilder des Abbilds“, „reinste Ruhemomente des Seins“. Das Kunstwerk bedeutet für Nietzsche „die Verzückungsspitze der Welt“. Erst das Kunstwerk ist das wahrhaft Nichtseiende. Erst in ihm findet das Sein seine „vollkommene Befriedigung“ (IX. 203/204). Die Lust des Anschauens überwiegt den Urschmerz. Bei der Erzeugung des Genius macht darum die Natur einen Freudensprung. Sie fühlt sich am Ziele (438/440).

Es wurde schon früher darauf hingewiesen, daß Nietzsches metaphysischer Pessimismus im Grunde methaphysischer Optimis-

mus ist. Der ewige Urschmerz des Seins ist zugleich ewige Lust am Leben, am schöpferischen Gestalten und künstlerischen Genießen. Lust ist darum für Nietzsche auch der oberste ethische Wert trotz mancher entgegengesetzten Äußerung: Lust am Leben trotz seiner furchtbaren Tragik. Und zwar ist es zunächst nicht die intellektuelle Lust, sondern mehr die Lust des Trieb- und Gefühlslebens, was Nietzsche im Auge hat. Aber weder das Ur-Eine, noch das menschliche Individuum bleiben auf dieser niederen Stufe stehen. Nicht die niedere Sinnenlust, sondern eine höhere ist Zweck des Lebens. Auch Sokrates, Plato und Aristoteles sahen in der Glückseligkeit das letzte Ziel unseres Handels, desgleichen das Christentum. Nietzsche behält das Lustziel bei, nur verengert er die Lust zur ästhetischen. Insofern diese ästhetische Lust jedoch für Nietzsche mit der ethischen zusammenfällt, tritt Nietzsche durch solche Zielsetzung in die Reihe der ethischen Subjektivisten.

Aber Nietzsche bleibt nicht dabei stehen. Seine Ethik ist zugleich ethischer Objektivismus, insofern er jedem Subjekt noch ein Ziel setzt, das außerhalb seiner Subjektivität zu suchen ist: die Erzeugung des Genius.

Der Genius ist Zweck und Ziel jeder Kultur: Im Kunstwerk erlöst sich nicht nur das Ur-Eine, sondern auch das Individuum und zwar auf dieselbe Art wie das Ur-Eine: durch den Wahnmechanismus. Nietzsche zählt bekanntlich auch Wissenschaft und Religion als Vorstufen der Kunst zu den Wahnmechanismen. Das Kunstwerk ist nur eine Wiederholung jenes Urprozesses, der Welt und Leben werden ließ. Auch der Mensch ist ein Kunstwerk, ein Abbild des Ur-Einen, seine „visionsgleiche Spiegelung"; aber er wird sich dessen nicht bewußt. Die Befriedigung an ihm als an einem Kunstwerk gehört einer ganz anderen Erkenntnis- und Betrachtungssphäre an. Der Genius nur vermag, was der einzelne nicht kann: die Verzückung der Vision selbst zu empfinden. Das gesamte Traumleben der Menschen ist nur eine Vorbereitung auf den Genius (IX. 144/145). Nietzsche unterscheidet eine zweifache Art des Genius: den apollinischen und den dionysischen Genius, mit andern Worten: den logischen, theoretischen und den künstlerischen, praktischen. Jener ist nur die Vorbereitung auf diesen. Alle Wissenschaft schlägt, wie wir sahen, in Kunst um. Der theoretische Genius dient nur zur Entfesselung der künstlerisch-mythischen Triebe. Sein Dasein weckt den Zwillingsbruder, wie eine Farbe die andere hervorruft (IX. 180/181). Die Wucht des logischen Denkens drängt immer wieder die Gegenmacht hervor, welche oft auf ein Jahrtausend hinaus die Logik in Bande schlägt. Das Weltenauge aber schaut

beide vereint; denn ohne apollinischen Widerschein kommt kein dionysischer Schein zustande. Für den Menschen vollzieht sich diese Vereinigung in der Tragödie, die in ihrer Wirkung auf uns nur „das Abbild jenes Urgenusses des Weltauges“ ist (IX. 146/147).

Die Erzeugung des Genius, der Welt und Menschen die Erlösung bringt, ist nach Nietzsche das Ziel aller Kultur. Nietzsche nennt diese Lehre geradezu seine „Religion“. „Erziehung ist alles zu Hoffende, alles Tröstende heißt Kunst. Erziehung ist Liebe zum Erzeugten, der Überschuß von Liebe über die Selbstliebe hinaus. Religion ist Lieben über uns hinaus. Das Kunstwerk ist das Abbild einer solchen Liebe über uns hinaus und ein vollkommenes“ (X. 373). Die Schöpfungen des Künstlers sind also gewissermaßen religiöse Akte. Ein großer Mensch gilt Nietzsche mehr als ein Reich, mehr als ein Staat, „weil er heilsamer für alle Nachwelt ist“. Seine große Tat erweckt Nacheiferung (X. 181). Ein wirkliches Genie verwandelt die Massen. Wo ein echter Künstler dirigiert, da erfaßt der künstlerische Geist auch alle ihm gehorchenden Musiker. „Es ist, als ob dieses Genie in blitzartiger Seelenwanderung in alle diese Halbtiere gefahren sei“, so daß nun aus ihnen allen „das eine dämonische Auge“ der Kunst herausblickt (IX. 419). Wenn ein großer genialer Denker auftritt, wirkt er umgestaltend auf die gesamte Kultur seiner Zeit. Emerson hat nach Nietzsche recht, wenn er des Glaubens lebt, daß alles Bestehende in Gefahr gerät, sobald ein großer Denker auf die Erde kommt; denn das ganze System menschlicher Bestrebungen wird durch ihn verändert werden. Der Genius umgibt die Welt mit einem neuen „Illusionsnetz“ (IX. 186, 126). Nur unter diesem Illusionsnetz vermag die Masse zu leben (IX. 186/187). Selbst die Irrtümer eines Genies sind „verehrungswürdig“; denn sie sind „fruchtbarer“ als die „Wahrheiten der Kleinen“ (Bi. I. 344). Überall in Recht, Sitte und Glaube hat sich die Menge dem Einfluß einzelner gebeugt. „Die zurückgelassenen Spuren der durchgegangenen Löwen des Geistes“ sind im Volke überall zu finden (IX. 114).

Wir alle sind mit dem Genie, mit dem Philosophen, dem Künstler oder dem Heiligen, in irgend einem Grade verwandt. Mit allen Mitteln „in uns und außer uns“ müssen wir darum jenes Ziel zu befördern suchen und so an der „Vollendung der Natur“ arbeiten (440). In unserer gewöhnlichen Verfassung können wir jedoch nichts tun, um die Erzeugung des Genius zu befördern. Wir hassen uns darum in dieser Verfassung. Jeder Mensch sehnt sich „aus dem Gefühle seiner Sündhaftigkeit“ nach dem

Heilgen, als „intellektuelles Wesen" nach dem „Genius in sich". Hier liegt nach Nietzsche die Wurzel aller wahren Kultur (411). Der einzelne soll sich als mißlungenes Werkzeug der Natur betrachten; aber er soll sich in ihren Dienst stellen, daß es ihr einmal besser glücken möge. Indem sich der Mensch nicht mehr selbst genügt, erkennt er sich selbst und indem er sich selbst erkennt, stellt er sich in den Dienst der Kultur (443). Jener Haß ist die Wurzel unseres Kulturpessimusmus. Er ist gleichbedeutend mit der Sehnsucht nach einer neuen Kultur und darum so alt wie diese Sehnsucht (441). Wo wir im Kreise der Gebildeten Begabung ohne diese Sehnsucht finden, da verursacht sie uns Ekel; denn wir fühlen, daß sie nicht der Kultur dient (411). Wer dieser Sehnsucht nachgibt, der strebt danach, die Erzeugung des erlösenden Genius mit vorbereiten zu helfen (441). Dies ist die höchste Aufgabe, welche sich ein Mensch stellen kann, und jeder einzelne hat nur so viel an Würde, als er „bewußt oder unbewußt Werkzeug des Genius" ist (IX. 164).

Nur durch Verehrung der Seltenen und Großen wächst die Menschheit (X. 209). Ein Volk charakterisiert sich darum am besten durch die Art, wie es seine großen Männer ehrt (X. 8.) Nicht „die Existenz des Staates um jeden Preis" sollte darum Ziel eines Gemeinwesens sein, sondern die Sorge dafür, daß die höchsten Exemplare in ihm leben und schaffen können. Der Staat ist nur Mittel; sein Ziel liegt „außer ihm" (X. 250, IX. 141). Nicht Massen sind Träger der Entwicklung, sondern die großen Einzelnen, die Mitglieder der „Genialenrepublik". Nicht am Ende liegt das Ziel der Menschheit, sondern in den einzelnen höchsten Exemplaren (364). Massen sind nur „Kopien" der großen Männer, Widerstandsmomente und Werkzeuge für die Genialen. „Im übrigen hole sie der Teufel und die Statistik" (367)! Staat und Volk, selbst die Menschheit, sie alle haben keinen Selbstzweck; nur in den großen Einzelnen, den Heiligen und Künstlern, kann ein Ziel erblickt werden. Darum liegt das Ziel aller Kultur weder vor noch hinter uns, sondern „außerhalb der Zeit" (IX. 141). Schließlich sind freilich auch diese Einzelnen nur „Werkzeuge des Willens"; aber etwas ist doch in ihnen, „für das der Reigentanz der Gestirne und der Staaten als ein Schauspiel aufgeführt wird" (IX. 157).

Für Nietzsche existiert also eine Stufe von Menschenwerten, von Menschenqualitäten, deren Spitze der Genius darstellt. Diese Abstufung im Reich der Schöpfung erinnert an den Perfektionismus eines Leibniz, nach welchem die Welt ein Stufenreich von Monaden bildet, deren höchste die göttliche ist. Nietzsches Lehre von der Erzeugung des Genius ist zugleich ethischer Evolu-

tionismus: aus den niederen Stufen entwickeln sich allmählich die höheren. Aber Nietzsche ist kein ethischer Evolutionist wie etwa Hegel. Nietzsches Evolutionismus verdankt seine Entstehung nicht einem Kampf gegen den natürlichen Menschen; Nietzsches Evolutionismus zeigt naturalistisches Gepräge. Er verlangt, daß sich die natürlichen Kräfte ausleben, daß der Mensch seinen Neigungen und Instinkten folge.

Der Glaube Nietzsches an die metaphysische und kulturelle Bedeutung des Genies ist die Wurzel seiner antisozialistischen Gesinnung. Das Sklaventum gehört zum Wesen jeder wahren Kultur. Nietzsche konstatiert diese Tatsache zwar noch nicht mit dem Haß und der Verachtung gegen die Menge wie in späteren Jahren. Er sieht in dieser grausamen Notwendigkeit gewissermaßen den absoluten Unwert des Daseins begründet. Aber er fordert doch, trotzdem er noch im Banne der Schopenhauerschen Mitleidslehre steht, daß das Elend der mühsam lebenden Menschen noch gesteigert werde, um einer kleinen Zahl „olympischer Menschen“ zu ermöglichen, ihre unsterblichen Kunstschöpfungen hervorzubringen (IX. 152). Praktisches Mitleid mit diesen Sklaven würde der Kultur schädlich sein. Das Christentum, welches dieses praktische Mitleid predigt, gilt ihm darum als kulturfeindliche Macht. Damit das Kunstwerk entstehen kann, ist jener drohnenartige, der Sklavenarbeit enthobene Stand absulut nötig.

Das Christentum predigt einen humanen Universalismus; Nietzsche vertritt scheinbar einen extremen Individualismus. Wer tiefer blickt, wird erkennen, daß das Christentum, trotzdem es der ganzen Menschheit das Heil bringen will, in den Einzelheiten seiner Lehre überall einem ethischen Individualismus zustrebt. Selbstvervollkommnung und Nachfolge Jesu Christi sind auch seine sittlichen Ideale. Der Universalist Christus wird überall zum Individualisten, wo er seine Lehre praktisch werden lassen will. Bei dem jungen Nietzsche finden wir den umgekehrten Weg. Sein Individualismus wird letzten Endes zum Universalismus, indem er der Kultur dienen soll. Auch sein Egoismus schlägt in Altruismus um: Das Individuum, das Genie, bringt der Menge das höchste Glück. Aber es kann der Menge dies Glück nur dann bringen, wenn es nicht nach den Geboten eines sozialen Utilitarismus, sondern nur nach den Forderungen eines schrankenlosen Egoismus verfährt. Die Absicht ist egoistischer, die Wirkung altruistischer und letzten Endes universalistischer Natur. Nietzsches Forderung ist also das Gegenteil der Lehre Spencers, der verlangt, daß die Handlungen des Individuums nie auf die eigene Person, sondern nur auf die Gemeinschaft abzielen müssen.

Ein grundlegender Unterschied der Theorien des jungen Nietzsche von seinen eigenen späteren ethischen Anschauungen liegt darin, daß er den Entwicklungsgedanken Darwins noch nicht in seine Lehre von der Kultivierung der Menschheit und von der Züchtung des Genies herübergenommen hat. Der Genius ist noch nicht eine Menschengattung, die durch Auslese im Laufe der Jahrhunderte gezüchtet werden kann, noch keine neue Menschenart, sondern nur ein gesteigerter Mensch, der sich zwar graduell, aber nicht wesentlich von den übrigen unterscheidet. Nietzsche kennt in seiner ersten Epoche noch nicht den „Übermenschen"; nirgends finden sich Gedanken über eine biologische Züchtung des Genius. Der junge Nietzsche glaubt noch nicht an den von Geschlecht zu Geschlecht vererbbaren Übermenschenadel.

Dies ist wohl der tiefere Grund, daß der junge Nietzsche trotz seiner antisozialistischen Gesinnung noch nicht antidemokratisch denkt und empfindet. Nietzsche ist sogar antiaristokratisch gesinnt, wenn man das Wort im landläufigen Sinne nehmen und unter „Aristokratie" den Geburts-, Geld- und Gelehrtenadel verstehen will. Der junge Nietzsche hofft nichts von den oberen Ständen. Seine Hoffnung gilt den niederen, dem Volke: „Jetzt ist allein zu hoffen auf die Klassen der niederen und ungelehrten Menschen. Die gelehrten und gebildeten Stände sind preiszugeben" (X. 234). Nietzsche glaubt zwar, daß wirklich gebildete Menschen auch jetzt, wenn auch in geringer Zahl, existieren; auf keinen Fall gehören diese wenigen aber einer „Kaste" an. Ja, Nietzsche nimmt die Masse sogar in Schutz, wenn man ihre Zuchtlosigkeit beklagt. Er sieht in dieser Klage nur eine Selbstanschuldigung der Gebildeten; denn die Masse ist nur ein treues Abbild derer, die sie führen. Sind aber die Führer schlecht, so taugt das ganze Gefolge nichts.

Führer erzeugen heißt Massen kultivieren. Den Menschen muß die „Liebe zum Genius" eingeflößt werden; das ist das Ziel jeder Erziehung. Nur der empfängt die erste Weihe der Kultur, der sein Herz an einen großen Menschen gehängt hat. Das Genie braucht Liebe; es bedarf der Jünger, die ihm die Wege ebnen, die ihm die Bahn frei machen für seinen Höhenflug. Der Genius hat keinen glücklichen Lebenslauf; er steht im Kampfe mit seiner Zeit. Die Wissenschaft geht ohne Liebe an seinem Leiden vorüber; sie sieht in dem leidenden Genius „selbst nur ein Problem" (454). Unsere ganze Zeit ist geniusfeindlich; sie hat einen Widerwillen gegen geniale Menschen. Und doch kann nur der Genius uns eine wahre Kultur bringen. Liebe läßt sich nicht lehren. Wie pflanzen wir einem Volke die Liebe zum Genius ein?

Wer eine Liebe zum Genius in seinem Herzen entstehen lassen will, der muß das Objekt der Liebe kennen lernen, der muß, wenn nicht den lebendigen Genius selbst, so doch ein Bild von ihm vor sich sehen, dem er sein Herz und sein Streben schenkt. Nietzsche kennt, wo er vom Genius spricht, drei Vertreter desselben: den Philosophen, den Künstler und den Heiligen. Der Heilige, der Asket, ist eigentlich nur eine Entlehnung aus Schopenhauer und findet nie Nietzsches besonderes Interesse, so daß im Grunde nur zwei Typen bleiben: der Philosoph und der Künstler, oder mit anderen Worten: der apollinische und der dionysische Genius, obgleich auf der höchsten Stufe der Kunst, in der Tragödie, beide Triebe gleichzeitig in Tätigkeit treten. Wir werden sehen, daß das eigentliche Wesen des Philosophen am Ende mit dem des Künstlers zusammenfällt und daß der Nietzschesche Philosoph eigentlich nur schaffender Künstler ist (Riehl 57).

Wenn Nietzsche versucht, einen wahren Philosophen zu schildern, dann hebt er aus seinem System jenen Punkt heraus, der ihm als „Persönlichkeit" erscheint, also jenes „Unwiderlegbare, Undiskutierbare", das die Geschichte aufzubewahren hat (X. 2). Was Nietzsche besonders stark interessiert, ist eigentlich nicht das philosophische System, sondern „der große Mensch". Als Lehrender mag der Philosoph unrecht haben; sein Wesen selber bleibt ewig im Recht (X. 286). Von diesem Gesichtspunkte aus schildert uns Nietzsche in seiner unvollendet gebliebenen Schrift: „Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen" die vorsokratischen Philosophen. Sie gelten ihm noch als wirkliche, als wahre Philosophen; denn „zwischen ihrem Denken und ihrem Charakter herrschte strenge Notwendigkeit" (X. 7). Sie waren keine Philosophen im Dienste der Wissenschaft. Sie philosophierten fürs Leben; sie „entdeckten schöne Möglichkeiten des Lebens" (X. 140). Sie waren eine „Genialen-Republik", keine „Gelehrten-Republik" (X. 7). Ihre Wirkung ist wie die aller wahrhaft Großen von Ewigkeitsdauer: „Ein Riese ruft dem anderen durch die öden Zwischenräume der Zeiten zu und ungestört durch mutwilliges, lärmendes Gezwerge, welches unter ihnen wegkriecht, setzt sich das hohe Geistergespräch fort". Nietzsche hebt aus den Philosophen der vorsokratischen Zeit eine Reihe von sieben heraus: Thales, Anaximander, Heraklit, Parmenides, Anaxagoras, Empedokles, Demokrit (X. 7). Sokrates, obgleich zuweilen mit aufgeführt, gehört, wie nach dem schon Zitierten leicht verständlich, nicht mehr zu den Großen. Unter diesen vorsokratischen Philosophen sieht Nietzsche „keine verzerrten, wüsten Gestalten, keine pfäffischen Gesichter, keine

entfleischten Wüsteneinsiedler, keine fanatischen Schönfärber der gegenwärtigen Dinge, keine theologisierenden Falschmünzer, keine gedrückten und bloßen Gelehrten" (X. 141). Nicht alle der Genannten stehen gleichhoch. Parmenides, der Logiker, ist Nietzsche wohl am wenigsten sympathisch. Als Grieche ist er ihm ein Rätsel.

Auf diese originalen und typischen Weisen folgen nun nach Nietzsches Auffassung die „komplizierteren Charaktere" (X. 131), die „Mischcharaktere", die Männer der „kaltklugen Tugendhaftigkeit" mit dem Trieb, zu „simplifizieren" und zu „banalisieren" (X. 157). Hierher gehören Sokrates, der Vielgeschmähte, Plato, dessen Kunstfeindlichkeit etwas „Pathologisches" hat, da er doch selbst eine tief künstlerische Natur ist (IX. 53), und Aristoteles, diese „Nachteule der Minerva", der selbst dem großen künstlerischen Instinkt entfremdet war, den sein großer Lehrer Plato in seiner reiferen Zeit noch besaß (X. 444, 357, 443).

Jene vorsokratischen Philosophen waren für Nietzsche vor allem große Menschen, Künstler-Denker, keine Wissenschaftler, „keine nüchternen und altklugen Praktiker und Heiterlinge", aber auch keine leeren „Phantasten". Sie bändigten den Erkenntnistrieb (X. 5, 115, 118, 119). Sie hatten die Grundinstinkte des Griechentums noch nicht verloren. Sie schufen naiv mit unbefangenem Blick. Darin aber lag ihr philosophisches Künstlertum. Dadurch gewann ihr Schaffen Ähnlichkeit mit dem Schaffen der Natur selbst (Br. II. 104). Jene vorsokratischen Philosophen offenbarten den griechischen Geist gerade so wie große griechische Künstler, wie Homer, Äschylus und Pindar. Der Geist des Anaxagoras ist der gleiche wie der des Phidias. Der Kosmos wird den Philosophen zum Kunstwerk gleich dem Parthenon (Oehler 42, 87).

Der Philosoph ist nach Nietzsche „der Mann des schärfsten Geschmacks". Die Fähigkeit, genau zu unterscheiden, ist die ihm „eigentümliche Kunst" (X. 18). Der Philosoph ist nicht klug; er wählt nicht das Nützliche, sondern das „Ungewöhnliche, Erstaunliche, Schwierige, Göttliche". Das unterscheidet ihn vom Wissenschaftler. Er will den „Gesamtklang der Welt" in sich „nachtönen" lassen und zugleich aus sich „herausstellen in Begriffen". Dem bildenden Künstler gleicht er in der Beschaulichkeit, dem religiösen im Mitleid, dem wissenschaftlichen Menschen im Forschen nach Kausalitäten; aber er behält die kühle „Besonnenheit", sich als den Widerschein der Welt zu betrachten, „jene Besonnenheit, die der dramatische Künstler besitzt, wenn er sich in andere Leiber verwandelt". Nur in der Form unterscheidet er sich vom Dichter, indem er nicht in Versen, sondern als

dialektischer Denker darstellt (X. 18/19). „Der Philosoph erkennt, indem er dichtet, und dichtet, indem er erkennt“ (X. 201). Er ist der „höchste Typus des Großen“ und zugleich „das Seltenste unter dem Großen“ (X. 199).

Ein solcher Künstler-Denker war für Nietzsche Heraklit, jener „dunkle Philosoph von Ephesus, jener Aphorist und Aristokrat, dessen Bedeutung auch Hegel und Lassalle hervorheben. Heraklit besaß nach Nietzsches Schilderung „die höchste Kraft der intuitiven Vorstellung“. Kann er durch die Vernunft einer intuitiv erfaßten Wahrheit widersprechen, dann wendet er sich kalt und feindlich von der Vernunft ab (X. 28). Stolz ist Heraklit (X. 40); einsam geht er seines Weges. Auch Pythagoras und Empedokles behandeln sich mit Überschätzung, ja mit „fast religiöser Scheu“ (X. 41). Heraklit ist gleichgültig gegen den Ruhm. Er braucht nicht die Menschheit, aber die Menschheit braucht ihn (X. 43). Das Urteil Nietzsches über Heraklit hat sich nicht geändert. Auch in späterer Epoche bewundert er noch den „königlichen und prachtvollen Einsiedler des Geistes“ (VII. 145). Als eigentlich tragischer Philosoph gilt jedoch Nietzsche Empedokles, der Zeitgenosse des Äschylus. Es ist zu bedauern, daß Nietzsche über ihn keine ausgeführte Arbeit wie über Heraklit, sondern nur Entwürfe hinterlassen hat. Das auffallendste in seinem Wesen war ein „außerordentlicher Pessimismus“, der aber „nicht quietistisch“, sondern „höchst aktiv“ bei ihm wirkt (X. 96). Empedokles ist eigentlich eine „Grenzfigur“: Er steht „zwischen Arzt und Zauberer, zwischen Dichter und Rhetor, zwischen Gott und Mensch, zwischen wissenschaftlichem Menschen und Künstler, zwischen Staatsmann und Priester, zwischen Pythagoras und Demokrit“. Mit ihm endet das Zeitalter der Mythen und Tragödien (X. 103/104).

Der philosophische Genius kennt die Gesetze der „höheren Mechanik“, welche das menschliche Leben bewegen (394). Aber er will nicht „töten, zerlegen und verstehen“ wie der wissenschaftliche Mensch, sondern er will gleich dem Künstler vermehren durch „neue lebendige Natur“ (461). Nicht nur durch seine Bücher will er wirken, sondern zugleich durch sein Leben (403). Der philosophische Genius muß seine Zeit überwinden; er muß ihre Einflüsse auf seine Person negieren. Wohl wird er nach außen hin als ein Kind seiner Zeit erscheinen; aber sein ganzes Streben muß darauf hinauslaufen, „frei und ganz er selbst zu sein“. Was zwar an ihm, was aber nicht er selbst ist, jenes „unreine Durch- und Nebeneinander von Unmischbarem und ewig Unvereinbarem“, jene „falsche Anlötung des Zeitgemäßen an sein Unzeitgemäßes“ muß er von sich abzustreifen suchen, nicht zum Kind, sondern zum „Stiefkind seiner Zeit“ muß er werden (417).

Als Nietzsche die Wertung der vorsokratischen Philosophen unternahm, da stand er unter dem Einflusse Schopenhauers. Sein eigentliches Urbild für den Genius ist darum nicht einer der Vorsokratiker, nicht einmal der Einsiedler von Ephesus, sondern der einsiedlerische Pessimist von Frankfurt: Arthur Schopenhauer. Ihm widmet er die dritte „Unzeitgemäße“: „Schopenhauer als Erzieher“. In ihm sieht er den „Genius ersten Ranges“ (Br. I. 128). Schopenhauer gilt ihm als der einfache und ehrliche Weise, der keine Phrasen macht (X. 216). Seine Ehrlichkeit und Beständigkeit „stehen einzig da in der Geschichte“ (402). Schopenhauer war ein Kämpfer gegen seine Zeit. Er hatte den stolzen Mut, sich der Tyrannei entgegenzustellen und zugleich die Kraft, sich ihrer Macht zu entziehen. Er zeigte die Philosophie als das Ziel, wohin dem Menschen keine Tyrannei folgen kann. Seine Zeit haßte ihn, den großen Einsamen (406). Er aber überstand siegreich die Gefahren der „Vereinsamung“ und der „Verzweiflung an der Wahrheit“ (407/408). Unbeugsam und männlich gleich dem Dürerschen Ritter in der Gesellschaft von Tod und Teufel zog er seine Bahn. Mit dieser Unbeugsamkeit und männlichen Kraft vereinte sich bei ihm eine wirkliche Heiterkeit. Was Schopenhauer am höchsten auszeichnet, das ist nicht sein philosophisches System, sondern seine Persönlichkeit und seine künstlerische Kraft, sowie sein Haß gegen die Logisierung der Welt. „Im Gegensatz zu Kant“ ist er der „Dichter“, „im Gegensatz zu Goethe der Philosoph“. Er ist ein großer Stilkünstler. Sein Beispiel beweist, daß Philosophie, daß überhaupt Wissenschaft, wie Mathematik und Logik, einen Stil haben kann, was von einigen bestritten wird (Bi. I. 350).

Schopenhauer ist der Philosoph einer wiedererweckten Klassizität, eines germanischen Hellenentums. Schopenhauer stand darum so hoch über seiner Zeit, weil er zugleich der Philosoph der Zukunft ist, des „regenerierten Deutschlands“. Er ist nicht nur nüchterner und gesünder als seine Zeit, sondern auch schöner, wahrer und idealer“ (Bi. I. 351). Er führt aus dem „skeptischen Mißmut und der kritisierenden Entsagung“ empor zur Höhe der „tragischen Betrachtung“. Er hat sich dem Lebensbild als einem Ganzen gegenübergestellt, „um es als Ganzes zu deuten“ (409). Schopenhauers Lebensziel ist erreichbar. Es gestattet, „eine Kette erfüllbarer Pflichten“ anzuhängen (434). Solange der Mensch nach dem Leben wie nach einem großen Glück begehrt, solange steht er auf der Stufe des Tieres. Die meisten Menschen bleiben auf dieser Stufe stehen. Sie ertragen nicht die Augenblicke „tiefster Einkehr“ (437). Durch Geselligkeit suchen sie sich zu betäuben. Jeder ist auf der „Flucht vor sich selbst“

(436). Schopenhauer lehrt uns unterscheiden zwischen dem wirklichen Glück und dem Scheinglück. Er hat dem Dasein ins Herz gesehen „ohne gelehrtenhafte Abziehung, ohne ermüdendes Verweilen und Abgesponnenwerden in der philosophischen Scholastik“ (X. 217).

Wir sehen, was dem jungen Nietzsche an dem Philosophen als Höchstes gilt, das ist seine persönliche Seite, sein philosophisches Künstlertum. Künstler sind die einzig ehrlichen Menschen. Sie offenbaren ihre „Einzigkeit“ und zeigen damit, wie schön und beachtenswert der Mensch eben um dieser Einzigkeit willen ist. Künstler und große Denker hassen „das lässige Einhergehen in erborgten Manieren und übergehängten Meinungen“ (387/388). Sie hassen darum die Menschen wegen ihrer Faulheit. Sie wissen, daß niemand die Brücke bauen kann, auf welcher der einzelne den Fluß des Lebens überschreitet, niemand als der einzelne selbst (390). Die Künstler unterscheiden sich von den gewöhnlichen Menschen nicht durch eine Wesensverschiedenheit, sondern durch eine „Wesensenthüllung, durch eine göttliche Nacktheit“ (Salomé 73). Durch diese Ehrlichkeit und Wahrhaftigkeit werden sie die Begründer der Kultur (384).

Ein solcher Künstler war für den jungen Nietzsche Richard Wagner. Ihm widmet er die vierte und letzte seiner „unzeitgemäßen Betrachtungen“: „Richard Wagner in Bayreuth“. Die alten Griechen, Schopenhauer und Wagner gelten ihm als die wahren Kulturträger. Er sieht zwischen Wagner und Schopenhauer eine wunderbare Einheit, die er auf den gleichen Trieb zurückführt, auf den Kampf der tiefsten Eigenschaften des deutschen Geistes, der in beiden wirksam ist und eine innige Verwandtschaft zum Geiste der Hellenen hat (X. 222). Wagner gilt ihm schon 1869 als „der größte Genius und größte Mensch“ seiner Zeit, als durchaus „inkommensurabel“ (Br. I. 145). Er ist ihm „die leibhaftige Illustration dessen, was Schopenhauer ein Genie nennt“ (Br. I. 152, Br. II. 110). Wagner verhält sich zu Schopenhauer wie Schiller zu Kant. Ihm fiel „das furchtbare und erhabene Los“ zu, ein Jahrhundert zu früh auf die Welt gekommen zu sein (Br. I. 165). Wagner nahe zu sein, ist für Nietzsche „ein praktischer Kursus der Schopenhauerschen Philosophie“ (Br. II. 150). Nietzsche kann sich nicht genug tun in Bewunderungsausbrüchen über den großen Meister (Br. II. 144, 160), den kennen gelernt zu haben, er für eine „unendliche Bereicherung des Lebens“ erklärt (Br. I. 162). Wagner wurzelt in seiner eigenen Kraft. Sein Blick schweift hinweg „über alles Ephemere“ (Br. II. 160). Schopenhauer und Goethe, Äschylus und Pindar, in ihm leben sie noch (Br. II. 167). Die echte deutsche Heiterkeit eines

Luther, eines Beethoven finden wir auch bei ihm, jene „Mischung von Einfalt, Tiefblick, Liebe, betrachtendem Sinn und Schalkhaftigkeit“. Diese Heiterkeit ist gleich jener der Hellenen das Ergebnis tiefer Leiden, das Lächeln des Genesenden (555). Wagner hat bereits eine Entwicklung hinter sich. Auf seinem Leben liegt „der Hauch des Tragischen“ (559). Auch er strebte einst nach „Macht und Glanz“, ehe er selbstlos wurde (546 ff.). Gleich Goethe hat er sich erst spät die künstlerische „Naivität“ erworben (503). Nun aber heißt der Stern, der ihm vorleuchtet: Treue, „selbstlose Treue“ (506). Auch Wagner beschäftigte sich mit der Historie; aber diese Beschäftigung diente bei ihm dem Leben, sie trieb ihn zum „Reformieren“; er wird zum Revolutionär der Gesellschaft (548). Wagner ahnte in der Geschichte andere Kräfte als unsere Gelehrten (513). Dem Gelehrten ist die Historie ebenso wie die Philosophie nur eine „verkappte Theodicee“, „ein Opiat gegen alles Umwälzende und Erneuernde“. Historie und Philosophie erziehen ihn zur Fügsamkeit und zum Optimismus. Anders bei Wagner: Er ist dort am meisten Philosoph, wo er am „tatkräftigsten und heldenhaftesten“ ist (513/514). Er wird zum „Gegenalexander“, der den durchhauenen gordischen Knoten der griechischen Kultur wieder bindet. Er ist der Gegensatz eines Polyhistors, das ist eines nur zusammentragenden und ordnenden Geistes. Er waltet frei über Kunst, Religion und Völkergeschichte. Er beseelt schöpferisch das Zusammengebrachte; er ist ein „Vereinfacher der Welt“ (516). Wagner ordnete das Chaos. Die beiden getrennten Sphären Musik und Leben, Musik und Drama band er wieder zusammen (524). Er schenkte dem Sichtbaren seine verlorene Seele wieder, indem er es zum Hörbaren vertiefte; dem Hörbaren aber verlieh er die verlorene Leiblichkeit, indem er es sichtbar werden ließ. Er ist Dichter, Musiker und Schauspieler in einer Person; er wird zum „dithyrambischen Dramatiker“ (539), zum Schöpfer der neuen deutschen Tragödie (544).

Wagner ist der große Gegensatz des theoretischen Menschen. Er denkt nicht in Begriffen, sondern in „sichtbaren und fühlbaren Vorgängen“ (IX. 560). Er denkt mythisch. Dadurch gewinnt seine Denkweise eine Ähnlichkeit mit der des Volkes. Sein „Ring des Nibelungen“ ist „ein ungeheures Gedankensystem ohne begriffliche Form des Gedankens“. Ein Philosoph könnte etwas Entsprechendes schaffen; nur würden Bild und Handlung fehlen; dann hätten wir „das gleiche in zwei disparaten Sphären“ (IX. 561), einmal für das Volk und einmal für den theoretischen Menschen. Wagner wendet sich an das Volk; denn der theoretische Mensch hat kein Verständnis für den Mythus. Nicht an das Volk im politischen Sinn; denn

Wagners Gedanken sind „überdeutsch“ wie die jedes großen Denkers und guten Deutschen. Seine Sprache redet zu Völkern, sie redet zu Menschen und zwar zu Menschen der Zukunft (X. 583). Sie läßt eine Zukunft ahnen, in der das Wort „gemein“ seinen schimpflichen Beigeschmack verlieren wird. Eine Zeit wird kommen, in der es keine höchsten Güter mehr gibt, „die nicht den Herzen aller gemein sind“ (X. 582).

Wagner ist der Schöpfer eines neuen Stils. Ihm ward die Gabe verliehen, jeder „neuen Innerlichkeit“ einen ihr entsprechenden „neuen Leib“ zu geben. Er spricht die Sprache der Leidenschaft, die bei Beethoven noch undeutlich klingt, mit einer „Festigkeit und Bestimmtheit“ wie keiner vor ihm. Seine Leidenschaft ist immer „streng individualisiert“. Über all den Wirbeln der Leidenschaft schwebt bei ihm der „übermächtige, symphonische Verstand“ wie über dem Chaos des Werdens der ordnende, einheitschaffende Weltgeist. Seine Musik ist dadurch ein Abbild der Welt selbst (IX. 570). Seine Kunst wirkt als „hergestellte, wiedergefundene Natur“. Er ist der Äschylus der Deutschen mit dem furchtbaren Ernst und der Griffgewaltigkeit eines Demosthenes (IX. 572). Er ist kein „Utopist“ (X. 584). Er glaubt nicht an eine gleichmäßige Glückseligkeit der Menschen, nicht an allgemeine Menschengüte und Gerechtigkeit, nicht an das kommende „goldene Zeitalter“ (X. 585). Aber er glaubt an die kommende Kultur und sein Erscheinen selbst bildet für den jungen Nietzsche eine Bürgschaft, daß die „Kultur“ bereits im Anzuge ist. Sein Auftreten bedeutete für die Kunst eine gewaltige Revolution. Er vereinte die getrennten Künste (IX. 560). Er wird auch die Kultur revolutionär beeinflussen.

Wagner wird die neue Kultur bringen können; denn er gebietet über Musik und Mythus. Beide sind degeneriert: der Mythus zum Märchen für Frauen und Kinder, die Musik zum Asyl für die Lebensfernen. Der deutsche Musiker war selbst zum „ungetümlichen, verschlossenen Märchen“ geworden. Der Mythus mußte ins Männliche zurückgeschaffen, die Musik zum Reden gebracht werden. Mit dieser Erkenntnis fühlte sich Wagner zum musikalischen Drama berufen (551). Die Schöpfungen, die er der Welt gab, übertreffen an Einfachheit die antiken Tragödien und sind von höchster dramatischer Wirkung (X. 422). „Ich wüßte nicht, auf welchem Wege ich je des sonnenhellen Glückes teilhaftig geworden wäre als durch Wagners Musik“ (X. 423). Von Bayreuth wird die neue Kulturbewegung ausgehen. Die Menschen werden sich dort begeistern lassen zu „weiterem und höherem Wollen“ (499, 518, 519). Bayreuth bedeutet „die Morgenweihe am Tage des Kampfes“ (520).

Wir sehen: Nietzsches „Genius“ ist das Gegenstück alles dessen, was in der ersten „Unzeitgemäßen“ dem „Bildungsphilister“ zur Last gelegt wurde. Zwar unterscheidet Nietzsche ein doppeltes Genie: das dionysische und das apollinische, den praktischen und den theoretischen Menschen, den Künstler und den Philosophen. Aber diese Differenzierung wird in den einzelnen Ausführungen nie konsequent festgehalten. Der Philosoph wird überall, wo der junge Nietzsche ihn zu schildern versucht, das Widerspiel des theoretischen Menschen. Auch der Philosoph ist nach den Charakterisierungsversuchen Nietzsches eigentlich Künstler mit philosophischen Ideen. Der apollinische Mensch kann ja für sich selbst weder entstehen, noch bestehen. Ein rein apollinischer Genius würde der vom dionysischen Drang, von der Realität gelöste und nur in der Welt des Scheins lebende Mensch sein. Die notwendige Fortentwicklung wäre die Entstehung des theoretischen Menschen, des abstrakten Denkers und Träumers. Einen derartigen Menschen aber würde Nietzsche selbst nicht mehr als Genie gelten lassen. Wer die vollkommene Abstraktion zu vollziehen vermag, ist in Nietzsches Augen überhaupt kein genialer Mensch mehr. Auch der Philosoph muß Künstler bleiben, wenn sich sein apollinisches Genie bewähren soll.

Nietzsches Genius ist der Vollmensch, bei dem Fühlen, Wollen, Denken und Handeln in eins verschmelzen. Nietzsches Genius ist nie bloßer Logiker, nie reiner Theoretiker, nie Gelehrter. Nietzsches Genius bändigt den Erkenntnistrieb. Er zeigt sich als Lebenskünstler, aber nicht in dem Sinne, daß er sich ein angenehmes, behagliches Leben einrichtet. Nietzsches Genius ist Egoist in einem höheren Sinn: Er verachtet das Streben nach Nützlichkeit; er will weder Würden, noch Ruhm; er will das Schwere, das Große, das Tragische. Nietzsches Genius sondert sich ab von der Herde. Er wird zum Einsamen, zum Stolzen. Er duldet keine Beeinflussung. Er wird zum Kämpfer gegen seine Zeit. Indem er bestrebt ist, sich selbst genug zu tun, tut er auch seiner Zeit genug; denn er gestaltet sie um. Ein unentbehrliches Merkmal des Genies ist die Kraft, seinen eigenen und den Lebensäußerungen seiner Zeit ein neues Gepräge zu geben. Der Genius ist der Stilkünstler im umfassenden Sinn. Der Genius Nietzsches zeigt einen durchaus männlichen Charakter. Unbeugsamkeit, harte Entschlossenheit, Strenge gegen sich selbst und andere, rücksichtslose Ehrlichkeit und Offenheit, dies sind die Tugenden, die ihn auszeichnen. Seine Weltanschauung ist pessimistisch. Er hat die Nichtigkeit und furchtbare Tragik des Daseins erkannt; aber seine Kraft verwirft alle weltverneinenden und asketischen Ideale und Grundsätze.

Der Genius Nietzsches ist ein Lebensbejaher. Er will leben und Leben schaffen. Er will nicht nur durch seine künstlerischen Schöpfungen wirken, sondern durch sein Leben selbst. Bei allem metaphysischen Pessimismus bleibt er heiter; aber es ist nicht die Heiterkeit eines ungetrübten kindlichen Gemüts, sondern eher eine ins Heroische gesteigerte Heiterkeit, eine Heiterkeit neben den Schrecken des Todes.

Die Kraft des Genies zeigt sich in der Größe seiner Produktivität. Der Genius Nietzsches ist in seinem Wesen ein Teil des schöpferischen Ur-Einen. Gleich diesem verhält auch er sich nicht nur produktiv, sondern auch rezeptiv; aber das rezeptive Verhalten, das künstlerische Genießen, ist nicht mehr eine Fähigkeit, die ihn zum Genius erhebt, sondern nur die Betätigung des künstlerischen Triebes in einer Weise und in einem Grade, wie auch Menschen zweiter und dritter Ordnung es vermögen.

Die künstlerische Produktivität des Nietzscheschen Genius äußert sich nicht in einem Zusammentragen und Kombinieren von Gegebenem, auch nicht im bloßen Nachahmen, im Kopieren des Naturschönen, sondern in einem künstlerischen Vereinfachen und Idealisieren der Erscheinungswelt. Nietzsches Genius ist ästhetischer Idealist, kein ästhetischer Realist. Nietzsches Tragödiendichter stellt seine Helden auf einer höheren Stufe der Lebensbetätigung dar. Er bringt keine Ziele und Kämpfe aus dem realen Leben. Er zeigt das Typische des vielgestaltigen Lebens, indem er Unwesentliches aussondert und nur das Wesentliche hervorhebt. Nietzsche legt das Hauptgewicht auf die produktive Stimmung, auf das dionysische Element der künstlerischen Tätigkeit. Nur wo sie vorhanden ist, kann die eigentliche schöpferische Gestaltung zustande kommen. Das Apollinische entspringt dem Dionysischen. Nietzsches Genius ist ein Mensch des starken Instinkts. Sein Schaffen vollzieht sich rauschartig. Aber es ist — ähnlich wie bei Deutinger — wenn auch ein gedankenloses, doch kein geistloses. Der Genius verliert selbst im dionysischen Rausche nicht die Besonnenheit. Seine Denkkraft ist vielmehr die stärkste; nur ist es nicht ein Vorstellen und Verknüpfen nach logischen Regeln, sondern ein intuitives Erfassen.

Nietzsches Genius ist kein übermenschliches Produkt. Er ist nicht wesentlich, sondern nur graduell von den übrigen Menschen unterschieden. Er bedeutet nur die Spitze in der menschlichen Entwicklung. Der Genius ist nicht das Ziel einer fernen Zukunft. Seine Erzeugung ist nicht an irgend eine Zeit gebunden. Er war im alten Griechenland ebensogut möglich wie in den Tagen Schopenhauers und Wagners.

Unter den psychischen Anlagen des Genius betont Nietzsche weniger die Wahrnehmungsfähigkeit; auch nicht das Gedächtnis, weder den Beobachtungssinn noch den rezeptiven Geschmack, sondern vor allem die Fähigkeit, sich in eine ästhetische Stimmung zu versetzen. Auch Schleiermacher rechnet das Talent mehr zur äußeren Künstlerschaft und nennt als absolut nötigen Faktor der künstlerischen Produktivität im eigentlichen Sinne die „Begeistung" oder Begeisterung, also nicht irgend ein spezifisches künstlerisches Talent, sondern ein Erfassen des ganzen Menschen in allen seinen Lebensfunktionen. Nach Nietzsche übt diese künstlerische Stimmung ihre Wirkungen zunächst weniger auf Verstand und Einbildungskraft, sondern vornehmlich auf Gefühls- und Willensleben aus. Der Künstler versetzt sich in einen rauschartigen Zustand und erst aus diesem erstehen die Phantasiegebilde des Apollinischen. Aber auch diese künstlerische Ekstase zeigt bei Nietzsche nie den Charakter weiblicher Passivität, sondern äußert sich stets als kämpfende und ringende Männlichkeit.

Die Grenze zwischen Talent und Genie zu bestimmen, ist ein altes Bemühen unserer Ästhetiker. Eduard von Hartmann z. B. sieht das Charakteristische in einer gewaltigen Phantasie, die so stark ist, daß sie vermittels der Phantasie über die Phantasie hinaus gelangt. Dem Talente fehlt dieses Höchste und Letzte. Will das Talent ein echtes Kunstwerk schaffen, so ist es genötigt, beim Genie eine Anleihe aufzunehmen. Das Talent ist also kein für sich bestehendes, sondern nur ein abhängiges Künstlertum. Erst wo eine gewaltige Höhe durch die Schöpfungen des Genies erreicht wird, ist ein Wirken in die Breite möglich. Auch Nietzsche erklärt die gewaltigen Wirkungen des Genius aus seinen Beziehungen zum Überindividuellen und Transzendenten. Nietzsches Genius ist kein naturalistischer Techniker, sondern vor allem philosophischer Denker. Aber sein Denken ist eingetaucht ins Künstlerische. Nietzsche findet das Geniale nicht in der intellektuellen Tätigkeit, sondern im Unbewußten. Nietzsches Genius ist eine „Grenzfigur" zwischen Philosoph und Künstler oder genauer: er ist der zum Künstler gewordene Philosoph und zwar der Philosoph, dessen höchstes Streben es ist, über sich selbst und die ihn umgebende Scheinwelt hinaus zum Ur-Einen, zur Welt des Transzendenten vorzudringen. Bei dem Genie läuft jedoch die Idee, welche es darstellen will, nicht erst durch die Sphäre der Gedanken und Begriffe, sondern geht direkt in die Phantasietätigkeit ein. Aus der schöpferischen Stimmung entspringt ohne Zwischenstufe die künstlerische Inspiration. Nietzsches Genius steht in engster Fühlung mit dem gesamten nationalen Leben, dem er ent-

stammte. Nur so läßt sich die starke Wirkung auf seine Volksgenossen erklären. Er ist Blüte und Frucht am Baume der Nation. Der apollinisch Inspirierte steht gleich dem dionysisch Suggerierten in innigster Verbindung mit der Gottheit, mit dem Ur-Einen; er ist in seinen Äußerungen eine Offenbarung des Transzendenten. Dadurch wird der Genius zum Priester des Göttlichen. Was er will, ist nicht sein bewußtes Wollen, was er erkennt, nicht eine Frucht logischer Bemühungen, sondern ein direktes Ausleben des Ur-Einen.

Wir sehen: die philosophischen und kulturellen Gedanken des jungen Nietzsche bilden einen Ring, der nur einem glänzenden Stein zur Fassung dient. Auf dem Steine aber steht die Losung:

Erzeugung des Genius.







III. Abschnitt:

Das Bildungsproblem des jungen Nietzsche.

Die pädagogischen Gedanken des jungen Nietzsche sind im wesentlichen Folgerungen seiner philosophischen und kulturellen Überzeugungen. Nur ein tieferer Einblick in die Welt- und Lebensanschauung des jungen Nietzsche ermöglicht ein volles Verständnis für seine pädagogischen Theorien. Auf dem Gebiete des Transzendentalen und Kulturellen fußen die Pfeiler seiner Pädagogik, insofern man von einer solchen reden kann. Hier nur finden sich die Gründe für die Widersprüche und Übertreibungen, denen wir bei dem Pädagogen Nietzsche begegnen. Dieser enge Zusammenhang ist zugleich die Ursache für die verhältnismäßig breite Darstellung der metaphysischen und kulturellen Probleme Nietzsches, wie sie im vorausgehenden zu finden ist, da meines Erachtens nur auf diese Weise ein volles Erfassen und Begründen des Folgenden möglich ist.

Als Ziel des Daseins und als Ziel jeder wahren Kultur bezeichnet der junge Nietzsche, wie wir sahen, die Erzeugung des Genius. Sobald er an die praktische Verwirklichung dieses Zieles geht, wird das Problem ein pädagogisches; denn was heißt es nach Nietzsches Meinung: einen Genius erzeugen? Wir sahen: die Genialen des jungen Nietzsche sind noch keine „Übermenschen“ im Sinne einer menschlichen Überart. Sie sind nur Überpersonen. Als solche haben sie noch nicht die Eigenschaften eines Alexander, eines Cäsar, eines Augustus, eines Carolus magnus, eines Cesare Borgia oder eines Napoleon. Sie sind im allgemeinen noch menschlicher. Obgleich auch ihnen schon das „Pathos der Distanz“ eigen ist, sind sie doch Wesen von unserem Fleisch und Blut. Sie erzeugen, heißt nicht: sie biologisch züchten, sondern sie pädagogisch, wenn auch vielleicht nur negativ im Sinne Rousseaus, beeinflussen. Nietzsche denkt noch nicht an die Züchtung eines in ferner Zukunft entstehenden Übermenschentums; Nietzsche denkt an die gegenwärtig in der deutschen Nation vorhandenen genialen und genieverwandten

Kräfte. Sie zu sammeln, sie auszulesen und mit einer begeisterten Liebe zu dem großen Mann unter ihnen zu erfüllen, sie ferner diesem Großen und Einzigen immer ähnlicher zu machen, ist die eigentliche Aufgabe seiner „Genieerzeugung". Wohl wird die Liebe zum Genius, die Sehnsucht nach dem großen Menschen, sobald eine Masse davon erfüllt ist, auch physiologische Wirkungen auf Entstehung genialer Menschen ausüben. Aber von einer planmäßigen Züchtung der Überart durch Auswahl geeigneter Zuchtexemplare ist bei dem jungen Nietzsche noch nicht die Rede. Die Erzeugung des Genius ist darum nicht Sache des Naturwissenschaftlers, des Anthropologen und Biologen, auch nicht des Sozial- und Nationalökonomen, sondern des Pädagogen. Die Frage, wie der Genius zu ermöglichen ist, jene Kulturfrage ersten Ranges, lautet für den jungen Nietzsche nicht: Wie sind geniale Exemplare zu züchten? sondern: Wie sind geniale und genieverwandte Menschen zu erziehen und zu bilden?

a. Das Bildungsideal.

Es fragt sich, ob eine derartige Erziehung und Bildung genialer Menschen überhaupt möglich ist. Als Anhänger Schopenhauers weiß Nietzsche, daß der menschliche Charakter nicht in seinem Wesen, sondern nur in seinen Äußerungen bestimmt werden kann. Geniale Exemplare werden geboren. Wie sind sie zu erziehen und zu bilden? Nietzsche bekennt sich zu der Schopenhauerschen Ansicht; aber er wird dadurch nicht zum pädagogischen Skeptiker. Der intelligible Charakter ist freilich nie zu fassen; er ist weder gut noch böse. Ein Imperativ: „Sei gut!" oder „Sei böse!" ist gerade so unsinnig wie die Forderung: „Sei ein Talent!" (Bi. I. 352). Erst die zwischen den Charakter und seine Äußerungsweisen geschobenen Vorstellungen — wir wissen, daß Nietzsche auch Gefühls- und Willensäußerungen darunter begreift — können gut oder bös erscheinen. Diese „Vorstellungen" aber sind nach Nietzsches Meinung bestimmbar und zwar durch Gewöhnung.

Einen Menschen erziehen oder bilden heißt also nicht, ihn im Kern seines Wesens ändern, sondern ihn bestimmen, seinen Wesensäußerungen eine bestimmte Richtung oder Form zu geben. Das Wesen des Menschen wird veranlaßt, sich auseinander zu falten. Gewöhnung aber bestimmt die äußere Art dieses Auseinanderfaltens. Es kann sich in der Pädagogik Nietzsches also nur um Bildungsmittel handeln, die bereits vorhandenen genialen Kräften Gelegenheit zur Betätigung geben, um glückliche Erfin-

dungen, die es ermöglichen, große Individuen anders und höher zu erziehen, als dies heute geschieht, nicht um Mittel, welche geniale Kräfte schöpferisch erzeugen oder biologisch züchten.

Das vernichtende Urteil, das Nietzsche über die Kultur der Gegenwart fällt, dehnt er auch auf die Bildungsbestrebungen der Gegenwart aus. Die Bildung der vielgeschmähten „Jetztzeit" ist natürlich weit entfernt von einer wahren Bildung. Nietzsche erklärt unsere Erziehung für das rückständigste Gebilde, also für das Ärgste am Argen. Sie wurzelt im Mittelalter und bedarf einer gründlichen Änderung.

Das Bildungsideal der Gegenwart ist, analog dem Kulturideal, nicht der Genius, sondern der „Bildungsphilister". Wir wissen, was Nietzsche unter dem Begriff versteht: Es ist der theoretische Mensch, der Gelehrte, der sich abseits vom Leben stellt, der nur Interesse für wissenschaftliche Abstraktion hat, der rastlos nach möglichster Erweiterung und gleichzeitiger Abschwächung und Verminderung seiner Bildung strebt, dessen eigentliches Lebensinteresse einem niederen Egoismus huldigt und auf äußere Sicherheit und Behaglichkeit abzielt. Darum wünscht er, daß seine Bildung möglichst rasch abgeschlossen sei, auf daß er möglichst bald Geld verdienen kann. Sein höchstes Ziel ist eine Bildung, die ihm Amt und Broterwerb sichert und ihn schützt im Kampf ums Dasein. Die gebildeten Menschen der Gegenwart sind nach Nietzsches Urteil Dutzend- und Schablonenmenschen ohne jeden Persönlichkeitsgehalt.

Der Entstehung des Genius ist unsere Zeit darum direkt feindlich gesinnt. Bei keinem unserer großen Dichter und Denker halfen die sogenannten Kulturträger mit. Jeden suchten sie zu hindern an einem stolzen Höhenflug. Es ist nach Nietzsches Meinung gar nicht auszudenken, was diese heroischen Naturen geleistet hätten, „wenn jener deutsche Geist in einer kräftigen Institution sein schützendes Dach über sie ausgebreitet hätte" (IX. 388).

Dem geniusfeindlichen Bildungsideal der Gegenwart stellt Nietzsche den Genius selbst als das Ideal aller Bildung und Erziehung entgegen. Aber eine direkte Erzeugung des Genius ist nicht möglich. Das künftige Genie ist unter der heranwachsenden Tugend nicht von allem Anfang an erkennbar; erst seine Taten werden das rechte Zeugnis von seiner Genialität ablegen können. Es muß darum eine große Menge von Menschen gebildet werden, zwar nicht um ihrer selbst willen, sondern nur um des Genies willen, daß unter ihnen emporwächst; denn nur so ist es möglich, den Genius mitzutreffen und alle die anderen für den Genius zu erziehen. Die Masse dieser Auserlesenen, unter denen der

Genius lebt und die selbst ihm näher oder entfernter verwandt sind, nennt Nietzsche die Jugend der „ersten Generation“. Es ist die Jugend, welcher die Zukunft gehört; es sind die Starken, die Kommenden, die Vernichter, die berufen sind, die ganze Afterbildung der Gegenwart zu stürzen. Für sie gilt das Bildungsideal des jungen Nietzsche. Welche Eigenschaften der Genius selbst besitzt und welcher Art er im Kern seines Wesens ist, sahen wir bereits. Seine Erzeugung ist das pädagogische Oberziel, zugleich das Ziel und der Zweck aller Kultur und des gesamten Daseins. Es ist ein Ziel, das durch pädagogische Maßnahmen nicht direkt erreicht werden kann. Es verlangt eine Zwischenstufe, einen Übergang, ein Objekt, das durch pädagogische Eingriffe direkt erfaßt werden kann. Dieses Zwischenglied aber bei Erzeugung des Genius ist die „erste Generation“, die Menschheit der künftigen Kultur; in ihr verkörpert sich das Bildungsideal des jungen Nietzsche.

Nietzsches Bildungsideal ist — entsprechend seiner pessimistischen Erkenntnistheorie und seiner emotionalen Ethik — antiintellektualistisch. Es steht dadurch im direkten Gegensatz zu dem Bildungsideal der Aufklärung, im direkten Gegensatz zu den pädagogischen Forderungen eines Leibniz, der das menschliche Geschlecht durch Verbesserung der Erkenntnis, durch wissenschaftliche Forschung, glücklich machen wollte, und im Widerspruch zu dem Bildungsideal der Philanthropinisten. Die Aufklärungsphilosophen verlangten vor allem Schärfung des Verstandes und der Urteilskraft. Nietzsche sieht in Kant, der dem Verstand und der Vernunft ihre Grenzen zeigte, den Herold einer neuen Zeit. Nietzsche zweifelt an der Fähigkeit der menschlichen Erkenntnis, zum Wesen alles Seins vorzudringen. Begriffe, logische Abstraktionen, sind auch pädagogisch machtlos. Sie machen den Menschen nicht gebildeter und nicht sittlicher. Tugend ist nicht lehrbar. Moral predigen ist ebenso leicht als Moral begründen schwierig ist. Schon 1866 schreibt Nietzsche an seinen Freund Pinder (Br. I. 29) von der geringen Macht des Gedankens. Es sei ein Irrtum, das Wesen durch Erkenntnis wandeln zu wollen.

Nietzsches Bildungsideal ist darum das Gegenteil des theoretischen, des abstrakten Menschen; es ist — entsprechend dem höchsten Wertbegriff Nietzsches — der vollebendige Mensch, der mitten im Leben stehende und stürmende, der sich kräftig auslebende Mensch. Es ist der Mensch, der den Erkenntnistrieb bändigt, der vergißt, daß er ein Epigone ist, der selbst strebt; denn nur im lebendigen Weiterstreben liegt wahre Bildung. Nicht in der Geschichte forscht der Mensch Nietzsches nach Auf-

schlüssen über seine Lebensziele und Lebenswege, sondern in der eigenen Brust. Den unnützen Ballast wissenschaftlichen Gelehrtenkrams wirft er von sich, um die Arme frei zu bekommen zum Handeln. Nur was dem Leben, was der Kultur dient, erscheint ihm als des Strebens wert. Die Weisheit des stillen Denkers, die nicht auf das Leben wirkt, hat kein Recht auf Wertschätzung. Wissenschaftliche Studien haben nur dann Wert, wenn sie sich in den Dienst des Lebens stellen, wenn sie zur „Arbeit für den Nächsten“ werden. Nicht der Wissenschaft soll man in erster Linie nützen und in zweiter sich selbst, sondern umgekehrt.

Nietzsches Bildungsideal ist — entsprechend seiner ästhetischen Lebensanschauung — antirationalistisch. Nicht wissenschaftliche, sondern künstlerische Betätigung überwiegt bei dem Menschen Nietzsches. Zu seiner ganzen Umgebung, zu Mensch und Tier, zu Fluß und Blume, zu Wald und Heide tritt er in ein persönliches Verhältnis. Er schaut die Welt mit den Augen des Künstlers; er versteht die Sprache der Natur. Er erkennt sich in den einzelnen Naturwesen wieder wie in einem Spiegel. Er empfindet in der Natur das metaphysische Einssein aller Dinge. Auf diese Weise gelangt er zu dem wahren und einzigen Verständnis der Natur. Wir sehen: nicht der wissenschaftlich abstrahierende und objektiv forschende Mensch, sondern der künstlerisch empfindende und subjektiv gestaltende, mit einem Worte: der ästhetische Mensch ist der Träger der neuen Kultur. Der junge Nietzsche tritt durch diese Seite seines Bildungsideals in die Reihe der Gefühlspädagogen. Er zeigt Verwandtschaft mit den Forderungen eines Pestalozzi, eines Herder, eines Hamann, eines Jean Paul: Nicht die Vernunft, nicht der Verstand sind Unterlagen für die Entwicklung einer freien Persönlichkeit. Begriffe und Regeln wirken nur einschränkend. Auch die Moral ruht auf dem Gefühl. Man dürstet nicht nach wissenschaftlichen Abstraktionen, sondern nach Natürlichkeit, nach Ursprünglichkeit.

Nietzsches Bildungsideal ist antiutilitaristisch — entsprechend seiner Ethik, die jeden Glücks- und jeden Sozialutilitarismus verwirft. Bis zu einem gewissen Grade ist die Bekämpfung des Nützlichkeitsprinzips, wie wir sie bei dem jungen Nietzsche finden, Ausfluß seiner antirationalistischen Gesinnung. Rationalismus und Utilitarismus finden sich in der Geschichte der Pädagogik gewöhnlich vereint. Der forschende Verstand wird leicht zum spekulierenden, der Glaube an die Macht des menschlichen Intellekts zur Grundlage eines triumphierenden Optimismus. Das Wissen wird besonders wegen seiner praktischen Brauchbarkeit geschätzt. Schon Leibniz wollte durch wissen-

schaftliche Forschung die Menschheit glücklicher machen. Andreae und Schupp, Montaigne, Descartes, Locke und Ratichius, überhaupt die Gegner des Humanismus, legten vor allem Wert auf das praktisch Brauchbare, auf das Nützliche. Auch die Pädagogen der Aufklärung, auch die Philanthropinisten suchten durch verständiges Erfassen der Dinge irgend einen praktischen Vorteil zu erreichen und den Menschen zu einer gewissen irdischen Glückseligkeit zu führen. Basedows Philanthropinismus zum Beispiel war durchaus optimistisch und realistisch zugleich. Für die ästhetische Seite der Welt fehlte ihm der Sinn; das klassische Altertum blieb ihm unverständlich.

Zu all den Genannten setzt sich der junge Nietzsche in schärfsten Widerspruch. Er will weder das Glück des einzelnen, noch das Glück der Masse. Sein Antiutilitarismus läßt sein Bildungsideal antieudämonistisch und antistaatlich zugleich erscheinen. Er verurteilt das Streben der Gegenwart, die politisch-soziale Lage recht angenehm zu gestalten. Diese Sehnsucht nach Glück ist ihm schrecklich; sie ist ihm gleichbedeutend mit dem Streben nach Dummheit; denn mit der einen wächst das andere. „Je mehr Geist, desto mehr Leid“ (X. 375). Das Individuum unbehaglich zu machen, betrachtet Nietzsche als Aufgabe der neuen Bildung. Der ideale Mensch strebt nicht nach Broterwerb; er hastet nicht nach Amt und Stellung. Wahre Bildung befaßt sich nicht mit dem bedürftigen Individuum. Wer sie sucht, um niedere egoistische Absichten zu erreichen, den lehnt sie ab. Sie ist keine nutzbare Magd, sondern eine Göttin. Sie sucht weder zum Geld- noch zum Ruhmjäger zu erziehen; sie will nur die sittliche Kraft des Menschen erregen und erneuern. Der Mensch Nietzsches löst sich aus jeder staatlichen Abhängigkeit. Er läßt sich nicht verlocken durch Ämter und Würden. Nicht in den Dienst einer politischen Institution, sondern nur in den einer nationalen Kultur stellt er seine Kraft. Im übrigen hält er sich frei von jedem Zwang und kennt nichts als sein eigenes höheres, d. i. sein sittliches Selbst.

Der Idealmensch des jungen Nietzsche ist also der mit allen Sinnen und Kräften, der weniger mit dem Verstande als mit dem Gemüte das Leben erfassende Mensch, der weder sein Glück noch das Glück der anderen sucht, sondern der nur dem Leben selbst dient, indem er sich auslebt, wie es die ihm von der Natur verliehene Kraft fordert. Der Mensch der „ersten Generation“ wird nach unseren Begriffen „roh, ungebildet, unmäßig“ sein; aber er wird „tapfer, unbesonnen und begeistert, ehrlich und hoffnungsfreudig“ (381) den Lebenskampf aufnehmen. Nietzsche erblickt in diesen Eigenschaften eine höhere Sittlichkeit; sein

Humanitätsbegriff verlangt keine Gegensätzlichkeit zur Natur. Die menschlichen und die natürlichen Eigenschaften gelten ihm als untrennbar verbunden. Der Mensch in seinen höchsten und edelsten Kräften ist nicht ein der Natur abgewandter Mensch; er ist vielmehr selbst ganz Natur. Die sogenannte Humanität wurzelt in den Fähigkeiten, die als unmenschlich gelten. Aus ihnen saugt er zugleich die Kraft für alle großen und tapferen Taten. Einfach und natürlich zu sein, das höchste und letzte Kulturziel, gilt darum dem jungen Nietzsche auch als Ziel jeder wahren Bildung.

Das Bildungsideal Nietzsches ist nicht ohne starke Widersprüche in sich selbst:

Nicht irgend einem Glück, weder dem eigenen noch dem fremden, soll der neue Mensch dienen! Diese Forderung ist unerfüllbar. Nietzsches eigene Ethik ist ja — wie wir sahen — egoistisch und eudämonistisch zugleich. Auch Nietzsches Idealmensch sucht sein Glück. Er sucht es vielleicht in noch stärkerem Maße als der theoretische, als der wissenschaftliche Mensch, da er in seiner ganzen Lebensbetätigung subjektiver ist. Das „Glück" der „ersten Generation" besteht allerdings nicht in einem gemeinen Nutzen, nicht in Brot und Stellung, in Amt und Würden, sondern in der Lust am Ausleben der eigenen Kraft, im Gefühl der Freiheit von allem Zwang, in der stolzen Ehrlichkeit, die sich gibt, wie sie ist, und sich keiner Konvention, keinem verlogenen Sittengesetz beugt. Aber auch mit dem Wesen des wissenschaftlichen Menschen ist nicht notwendig ein Streben nach dem gemeinen Nutzen, nach Befriedigung der niederen Bedürfnisse verbunden. Gerade das objektive Verhalten des wissenschaftlichen Forschers verlangt einen Verzicht auf derartige Güter. Das Streben nach Wahrheit hat schon manchen zum Helden gemacht, der sein eigenes Selbst vergaß, um sein ideales Ziel zu erreichen. Auch Nietzsche sieht es als den edelsten Zweck des Lebens an, im Streben nach einem großen Ziel zugrunde zu gehen, sich selbst zu opfern. Auch bei ihm schlägt der Egoismus in sein Gegenteil um, wenn man nicht durch Sophismen auch diese Selbstaufopferung des Subjekts um eines objektiven Ideals willen zum Egoismus stempeln will. Die Möglichkeit dieser antiutilitaristischen Gesinnung oder Handlung ist also nicht an das Bildungsideal Nietzsches gebunden, sondern ebensogut im Wirkungsbereich des entgegengesetzten Bildungsideals, des intellektualistischen, zu finden.

Nietzsches Bildungsideal aber kann im Grunde gar nicht antiutilitaristisch sein, insofern man an den Glücksutilitarismus denkt. Nietzsche huldigt einem Glücksutilitarismus trotz

seiner gegenteiligen Forderung. Wie sein metaphysischer Pessimismus letzten Endes sich als metaphysischer Optimismus enthüllt, so ist sein glücksfeindlicher Idealmensch eigentlich ein glückverlangender. Der Begriff Glück definiert sich durch Begriffe aus dem Gefühlsleben: Was Lust verschafft, beglückt; was Unlust bringt, macht unglücklich. Je nachdem die Lust eine höhere oder eine dauernde ist, ist auch das Glück ein höheres oder ein niederes, ein dauerndes oder ein rasch vergängliches. Der Idealmensch Nietzsches aber sucht Lust und sei es auch nur die Lust des Sichauslebens. In der Betätigung des Lebensdranges ist er glücklich, glücklich vielleicht auch in dem Bewußtsein, das sogenannte Glück der Menge, Geld, Stand und Ehre, missen und verachten zu können; aber Glücksutilitarist bleibt er trotz alledem.

Einen ähnlichen Widerspruch enthält das Bildungsideal Nietzsches, wenn es verlangt, daß der neue Mensch weder sich noch den anderen diene, sondern nur der Kultur und dem Leben. Das Leben selbst aber — insoweit es sich um menschliches handelt, das allein für die Kultur in Betracht kommen kann — ist doch nur in seiner eigenen Person und in den Personen der übrigen Menschen zu finden. Will also der Mensch der Kultur und dem Leben dienen, so muß er in irgend einer Weise auf die Menschheit einwirken, entweder durch sein Leben selbst oder durch seine Schöpfungen. Ähnliche Anschauungen vertritt ja auch Nietzsche. Wir sahen: sein ethischer Individualismus schlägt zuletzt in ethischen Universalismus um. Auch sein Idealmensch sucht auf die Gesamtheit zu wirken. Er glaubt nur, daß er dies am besten in der Weise leisten kann, wenn er sich selbst so vervollkommnet, daß seine Werke die Menge umgestalten können. Nietzsche begeht jedoch die Einseitigkeit, nur dem Künstlerdenker, nur dem philosophischen Künstler diese Wirkungsfähigkeit zuzusprechen. In Wahrheit wirkt nicht nur der Genius Nietzsches auf Kultur und Leben ein. Der stille Gelehrte hinter seinem Schreibtisch, der theoretische, der wissenschaftliche Mensch, kann unter Umständen eine größere Kulturwirkung erzielen als der mitten im Leben Stehende und öffentlich Handelnde. Nietzsche selbst lebte ja später abgeschlossen von der Gesellschaft in einer Art Einsiedelei und doch übten seine Schriften die mächtige Wirkung auf das Leben der Gegenwart aus.

Die Lebenswirkung ist aber nicht an die Kunst allein geknüpft. Auch Wissenschaft, auch Moral und Religion können die Ursache für gewaltige Umwälzungen auf dem Gebiete des Lebens und der Kultur sein. Was auf das Leben wirkt, erweist sich als praktisch. Nietzsche fordert das eine und verwirft das

andere, d. h. er negiert seine eigene Forderung und fordert, was er verneint. Seine neuen Menschen wollen auf das Leben und die Kultur einwirken; aber sie wollen nie nach der praktischen Brauchbarkeit fragen. Sie sollen Idealisten mit realistischen Zielen oder Realisten mit idealistischer Stimmung sein. Sie bekämpfen den unpraktischen Theoretiker ebenso wie den theoretischen Praktiker. Sie sind selbst bei allen unpraktischen Lebensgrundsätzen doch durchaus praktisch und bei aller Praxis doch extrem theoretisch, da ihr eigentliches Ziel, die Erzeugung des Genius, eine pädagogische Theorie bleiben muß, die sich praktisch nie folgerichtig betätigen läßt. Sie erscheinen roh und ungebildet und sind doch voll zartester Naturauffassung; sie sind die Starken, die Vernichter, die modernen Heroen und doch voll schwärmerischer Neigung zu dem wesensverwandten Leben des Untermenschlichen. Sie sind Kämpfer gegen ihre Zeit, ohne zu bedenken, daß heutzutage Trieb und Drang und Gefühl weniger vermögen als ein überlegener scharfer Verstand.

b. Die Bildungsweisen.

Wie sollen nun die in ihrer Ursprünglichkeit und Naturwüchsigkeit, in ihrem antirationalistischen Streben, in ihrer Unbekümmertheit um die Sorgen des Alltags an die Genies der Sturm- und Drangepoche in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts erinnernden Menschen Nietzsches erzogen werden? Sind sie überhaupt zu erziehen, zu bilden? Im Kern ihres Wesens sicherlich nicht, wenn wir uns auf den psychologischen Standpunkt Nietzsches begeben, wohl aber in ihren Äußerungen, in der Richtung ihrer Wesensentfaltung.

Nietzsche fordert, die Jugend der „ersten Generation“ auf sich selbst zu stellen. Nur durch sich selbst könne sie zu einer neuen Gewohnheit und Kultur erzogen werden. Nietzsches Idealmenschen können gar nicht selbständig genug aufwachsen. Grundsätze, die ihre Entwicklung hemmen, dürfen ihr nicht eingeprägt werden. Kein Gott, kein Mensch kann ihnen helfen; sie müssen ihre eigenen Retter sein. Sie müssen vergessen, daß sie Nachkommen, Epigonen, „Spätlinge des sinkenden Altertums“ (351/352) sind. Nicht bei der Geschichte dürfen sie um Rat fragen, wenn sie ihre Zukunft gestalten wollen, sondern nur bei sich selbst. Jeder einzelne muß sich selbst und seine wahren Bedürfnisse erkennen. Von sich aus muß er das ihn umgebende Chaos organisieren. Sein ehrlicher Charakter muß sich weigern, nur nachzusprechen, nachzulernen und nachzuahmen.

Die pädagogische Forderung Nietzsches an die Entwicklung der „ersten Generation“ gestattet eine doppelte Lösung: Entweder überläßt man die heranwachsende Jugend vollständig sich selbst und den sie umgebenden Lebensverhältnissen oder man sondert sie ab von der menschlichen Gesellschaft, um alle Einflüsse der bestehenden Kultur von ihr fernzuhalten. Im ersten Falle würde die Jugend wild aufwachsen wie in unkultivierten Ländern, die keine Schulbildung kennen. Diese Entwicklung wäre allerdings nur eine scheinbar freie. In Wahrheit würden die jeder Aufsicht und jeder Belehrung entzogenen Menschen doch pädagogisch beeinflußt werden und zwar von der sie umgebenden Menschenwelt, zu der sie notgedrungen in irgend eine Beziehung treten müßten. Nach der Theorie Nietzsches, nach der die bestehende Kultur eine durchaus verdorbene ist, könnten diese Einflüsse nur schädlicher und verbildender Art sein. Ein wildes, freies, unbeaufsichtigtes Wachstum des neuen Geschlechts liegt darum nicht in seiner Absicht. Die künftige Jugend muß den Einflüssen der Kultur, wie sie heutzutage besteht, entzogen werden. Getrennt von den anderen, isoliert von den verderblichen Wirkungen der sogenannten Gesellschaft, soll der neue Mensch aufwachsen. Nietzsches Forderungen decken sich nach dieser Richtung hin, wenn wir von ihrem antisozialen Charakter absehen, fast vollständig mit denen Fichtes, wie sie in dessen zehnter Rede an die deutsche Nation zum Ausdruck gelangen. Auch Fichte glaubt, daß die heranwachsende Jugend durch Berührung mit der bestehenden Gesellschaft verdorben wird; auch er fordert, daß sie „aus unserem verpestenden Dunstkreise“ in einen „reineren Aufenthalt“ gebracht werden muß, wenn ein neues Geschlecht in ihr heranreifen soll.

Diese isolierte Erziehung und Bildung aber wird mehr negativen als positiven Charakter tragen. In Wahrheit kann nach der Theorie Nietzsches jede echte Erziehung nur Befreiung sein. Der Grundstoff des Wesens, der intelligible Charakter, ist etwas Unerziehbares und Unbildbares. Hier liegen die Grenzen jeder erziehlichen Einwirkung. Die Erziehung kann nur alles Unkraut, Schuttwerk und Gewürm hinwegräumen, um der aufstrebenden Pflanze Luft und Raum zu verschaffen. Die Erziehung kann nur dem Beispiele der Natur folgen. Schon Comenius vertrat ähnliche Anschauungen. Erziehung kann nur Nachahmung und Vollendung der erziehenden Natur sein: Nachahmung in all den Fällen, wo die Natur mütterlich und barmherzig verfährt, Vollendung überall da, wo sie Grausamkeit und Unbarmherzigkeit verhindert (392). Die Erziehungsdefinition Nietzsches, wie sie in den erwähnten Gedanken zu finden ist, erinnert direkt an Rousseaus

pädagogische Grundsätze, der hinwiederum auf Montaigne und Locke fußt. Nicht mit Unrecht nennt Riehl (Riehl 73, 131) Nietzsche den „Rousseau unserer Zeit“. Beide sind leidenschaftliche Gegner der bestehenden Kultur. Beide wollen zurück zur Natur, zur Ursprünglichkeit. Beide fassen den Erziehungsbegriff wesentlich negativ. Aber bei aller Ähnlichkeit machen sich doch grundlegende Unterschiede geltend: Rousseau ist konsequenter und radikaler als der Kulturapostel Nietzsche. Rousseau will alle Kultur vernichten. Nietzsche will empor zur Höhe, zum Fortschritt; er verficht die Rechte, welche der Ungleichheit der Menschen entspringen. Rousseau strebt zurück zum paradiesischen Urzustand; er will gleiches Recht für alle. Nietzsche ist Aristokrat, Rousseau Sozialist. — Daß in dieser stark vereinfachten Darstellung der Gegensätze gewissermaßen nur Umrißlinien der beiden charakteristischen Köpfe gegeben werden können, wobei vorerst noch jede feinere Schattierung fehlt, werden die folgenden Ausführungen zeigen.

c. Die Bildungsanstalten.

Nietzsche braucht also Institutionen, welche die Jugend der „ersten Generation“ erziehen und bilden, Anstalten, die das kommende Geschlecht in entsprechender Auslese und isoliert von allen übrigen, besonders getrennt von der bereits verzogenen und verbildeten Generation der Gegenwart, zur Entwicklung und Betätigung seiner eigenen Kraft fähig und geneigt machen. Wie bei Aufstellung seiner kulturellen Theorien sucht Nietzsche auch bei Darlegung seiner pädagogischen Gedanken zuerst den Grund zu säubern, auf dem der neue Bau errichtet werden soll. Das Gebäude der bestehenden Bildung wird niedergerissen, nur wenige Bausteine bleiben als brauchbar zurück. Alles übrige ist schlechter Schutt und ungesundes Material.

Nietzsches Angriffe gegen die bestehenden Bildungsinstitutionen sind in der Hauptsache Ausflüsse seiner ethischen, psychologischen, ästhetischen und kulturellen Anschauungen und leicht erklärlich, ja zum Teil von vornherein konstruierbar, wenn man sich jene vergegenwärtigt.

Sein Antiintellektualismus und sein Antirationalismus machen ihn zum leidenschaftlichen Gegner des Unterrichts, wie er ihn in den Bildungsanstalten der Gegenwart findet. Die ganze Erziehung steht nach seiner Meinung im Banne des Sokratismus, der alles für lehrbar erklärt, selbst die Tugend. Die religiösen Instinkte erfahren durch diese intellektualistische Einwirkung, durch diese Aufklärungssucht ebenso ihre Auflösung wie die

moralischen und ästhetischen. Die moderne Bildung ist nur noch ein Wissen um die Bildung, keine wahre Bildung. Das Wissen schreitet nicht zum Können fort, vor lauter Gedankenkultur kommt kein „Bildungsentschluß" zustande. Vor lauter Überfütterung mit Historie, vor lauter Etymologie geht die Herrschaft über die Sprache verloren. Keiner kann mehr seinen Plato und seinen Tacitus lesen (IX. 365).

Nietzsches oberster Kulturwert ist das Leben; Nietzsches dominierendes Geistesgebiet ist die Kunst. Beide sieht er als Erziehungsmächte in den Bildungsanstalten der Gegenwart ausgeschaltet. Was an Kunst innerhalb unserer Bildungsmittel in Betracht kommt, gilt ihm nur als entwürdigte Gattung der Kunst. Nicht das Leben erzieht heute die Menschen, sondern leere Abstraktion. Der junge Mensch wird nicht mit lebensvollen Tatsachen seiner unmittelbaren Umgebung bekannt gemacht, sondern mit Begriffen von fremden Völkern und Ländern, die in grauer Vergangenheit liegen. Es wird ihm vorgespiegelt, es sei möglich, in kurzer Zeit die höchsten und merkwürdigsten Erfahrungen der größten Zeiten kennen zu lernen. Vor die Natur, vor das wirkliche Leben wird er nie gestellt.

Dieser Vorwurf Nietzsches ist alt. Schon Vives, schon Montaigne, Descartes, Baco of Verulam, schon Comenius, Rousseau und Pestalozzi erhoben ihn gegen ihre Zeit und forderten, daß Natur und Leben den Sinnen vorgeführt werden, keine Abstraktionen; schon sie eiferten gegen die mechanische Gedächtnistätigkeit, gegen das bloße Bücher- und Wortwissen.

Nietzsches Antiutilitarismus veranlaßt den Pädagogen Nietzsche zu einem heftigen Angriff gegen die bestehenden Bildungsanstalten hinsichtlich ihres Zieles und Zweckes. Eigentliche Bildungsanstalten haben wir nach Nietzsches Meinung zurzeit überhaupt nicht. Was unter diesem Namen existiert, sind keine Bildungsstätten, sondern „Institute zur Überwindung der Lebensnot" (IX. 377, 379). Unsere öffentlichen Institutionen sind nach den Bedürfnissen des „Bildungsphilisters" eingerichtet. Sie stehen darum im Zeichen der Stagnation. Der Bildungsphilister haßt den Fortschritt. An seiner eigenen Gebildetheit soll nicht gerüttelt werden. Er glaubt an die Vortrefflichkeit seiner Bildungsanstalten und lebt in der festen Überzeugung, daß ein Volk, das sie durchläuft, das gebildetste Volk sein muß.

Nietzsche greift in seiner Kritik der bestehenden Bildungsanstalten eigentlich nur zwei heraus: das Gymnasium und die Universität; alle übrigen Bildungsinstitutionen erscheinen ihm von minderer Bedeutung zu sein. Die Volksschule findet — entsprechend der antisozialen Gesinnung Nietzsches — fast gar

keine Berücksichtigung. Von den Unterrichtsfächern bespricht er bei seiner Kritik der Gymnasien ausschließlich den Unterricht in den Sprachen, bei seiner Kritik der Universitäten den Betrieb von Philosophie und Kunst. Sprache, Kunst und Philosophie sind demnach die drei Gebiete, welche zunächst eine andere Behandlung erfordern, da ihre pädagogische Vermittlung in der Gegenwart eine durchaus verkehrte genannt werden muß.

Nach Nietzsches Urteil erziehen unsere gegenwärtigen Gymnasien nicht für die Bildung, sondern für die Gelehrsamkeit, seit neuester Zeit nicht einmal mehr dafür, sondern lediglich für die „Journalistik". Drei Ziele stellt sich das Gymnasium unserer Tage: Es will eine formale Bildung, eine klassische Bildung und eine Bildung zur Wissenschaft erreichen. Alle drei Bildungsziele erklärt Nietzsche für verfehlt oder für Widersprüche in sich selbst. „Formale Bildung" bezeichnet er als Phrase; denn es gibt keine „materielle Bildung" (IX. 340); dasselbe gilt von der „wissenschaftlichen Bildung". Der wissenschaftliche und der gebildete Mensch gehören zwei ganz verschiedenen Sphären an. Sie sind nicht das gleiche. Die beiden Sphären können sich einmal zufällig in einem Individuum berühren; aber sie fallen nie zusammen. Somit bleibt von den drei Bildungszielen unserer Gymnasien nur noch die „klassische Bildung" übrig. Sie ist kein Bildungsziel, das sich selbst widerspricht; aber sie ist so selten und erfordert eine so komplizierte Begabung, daß nur „Naivität oder Unverschämtheit" sie als erreichbares Ziel versprechen kann (IX. 340, 345). Nietzsche erklärt das Wort, wenn es unsere heutigen Gymnasien im Munde führen, für eine „verlogene Ausrede", für eine „anspruchsvolle Illusion". In den bestehenden Gymnasien gesteht Nietzsche nie eine Faser von dem gefunden zu haben, was man als wirklich klassische Bildung bezeichnen könnte; denn für den Gymnasiasten sind die klassischen Vorbilder, die Hellenen, als Hellenen keine lebensvollen, sondern tote Gestalten. Der Gymnasiast der Gegenwart hat nicht die mindeste Gemeinschaft mit den Griechen.

Als starken Beweis für die Verfehltheit der Mittel und Wege, wodurch unsere Gymnasien bilden und erziehen wollen, betrachtet Nietzsche die Art, wie an den genannten Anstalten der deutsche Unterricht erteilt wird. Wir sahen bereits, wie hoch Nietzsche den Kultur- und Kunstwert der deutschen Sprache schätzt. Sie gilt ihm zugleich als erstklassiges Bildungs- und Erziehungsmittel. Gleich Rudolf Hildebrand sieht er in ihr einen Hort des Deutschtums und wettert gegen die Sprachverderber, gegen die Journalisten mit ihrem Zeitungsdeutsch. Er bedauert, daß uns der nationale Stil fehlt und daß wir nicht einmal das Bedürfnis

nach einem solchen haben. Er findet, daß unsere Schulen auch schon von dem Gifte des Journalismus infiziert sind. Nietzsche erklärt die Muttersprache für das erste und nächste Objekt, an dem eine wahre Bildung sich betätigen muß, und findet, daß das Gymnasium gerade dieses Bildungsmittel vollständig versäumt. Nicht wie eine lebendige, sondern wie eine tote Sprache, nämlich gelehrt-historisch, wird die deutsche Sprache an den bestehenden Gymnasien behandelt.

Nietzsche hat in seinem Haß gegen die Sprachverderber und in seinem Bestreben, die Muttersprache an den Anfang und zugleich in den Mittelpunkt aller Bildungsbestrebungen zu stellen, eine Reihe von Vorgängern. Es ist dieselbe Forderung, die schon im 16. Jahrhundert Petrus Ramus für Frankreich aufstellte, anstatt des Lateinischen die französische Sprache einzuführen, und die damals eingetretene Wirkung, das Erwachen des nationalen Lebens, ist auch das Ziel des jungen Nietzsche. Nietzsche setzt sich mit dieser Forderung in Gegensatz zu dem Alt-Humanismus und zur Pädagogik der Jesuiten. Nietzsches Bestrebungen erinnern an die Ziele der Sprachvereine im 17. Jahrhundert; nur daß er nicht gleich Opitz und der „Fruchtbringenden Gesellschaft" eine „gute und reine deutsche Sprache zu erhalten" strebt, sondern die deutsche Sprache und einen nationalen Stil neu erschaffen möchte. Auch die Pädagogen des 17. Jahrhunderts, z. B. Andreae und Schupp, die Gegner des Alt-Humanismus, forderten vor allem den Gebrauch und die Pflege der Muttersprache. In Frankreich vertrat Montaigne, in England Locke ähnliche Grundsätze. Von Ratichius, dem Vorgänger von Leibniz und Thomasius auf diesem Gebiete, von Comenius, von den Philanthropinisten und mit Feuereifer von dem jungen Herder wurde auf die hohe kulturelle und pädagogische Bedeutung der Muttersprache, auf ihre pädagogische Unersetzlichkeit, hingewiesen. Nietzsche erscheint auch hierin nur wie ein Spätling, der jedoch beweist, daß die alte Forderung noch immer ihrer Erfüllung harrt.

Durchaus verfehlt erscheint Nietzsche auch die Art, wie auf unseren Gymnasien die „deutsche Arbeit" betrieben wird. Sie ist ein „Apell an das Individuum" (IX. 336); sie soll den heranwachsenden Menschen selbständig machen. Auch Nietzsche will, wie wir sahen, gleich Montaigne, gleich Rousseau, Pestalozzi und Fichte seine neuen Menschen zur Selbständigkeit und Selbsttätigkeit erziehen. Es muß darum verwundern, wenn er jenes Streben unserer Gymnasien, den Schüler in der deutschen Arbeit zum persönlichen Produzieren zu erziehen, aufs schärfste verurteilt. Eine derartige Zielsetzung erklärt Nietzsche für verfrüht. Die Kräfte seien noch zu unentwickelt. Das diesem Alter

Charakteristische, das Individuelle, d. h. alle Fehler und Auswüchse in Form und Inhalt, würden denn auch von dem korrigierenden Lehrer weggestrichen. Das eigentlich Originale würde gerügt und zugunsten einer unoriginalen Durchschnittsleistung verworfen; die „uniformierte Mittelmäßigkeit" aber werde belobt. Die Annahme einer sogenannten Selbständigkeit erklärt Nietzsche für einen Grundirrtum in den Zielen unserer Gymnasialbildung. Es sei falsch, den Gymnasiasten schon als literaturfähiges Wesen zu betrachten, das nach Gutdünken aburteilen darf.

Auch die Universität der Gegenwart hat sich ihre Bildungsziele und Bildungswege falsch abgesteckt. Sie steht nicht im Dienste einer wahren Kultur. Sie erzieht den Studierenden zum „exklusiven Fachgelehrten". Der einzelne dreht gleich dem Fabrikarbeiter nur noch bestimmte Schrauben für eine Maschine. Durch diese Arbeitsteilung erreicht man nach Nietzsches Meinung heutzutage ungewollt, was manche Religionen mit Bewußtsein erstreben, nämlich Verringerung oder Vernichtung der Bildung. Nietzsche vermißt, was er am theoretischen Menschen und an der alexandrinischen Kultur überhaupt vermißte: das Vollebendige, das Künstlerische, das Persönliche. Durch die akroamatische Lehrmethode hängt der Student nur noch durch das Ohr mit dem Dozenten zusammen. Wenn er selbst einmal spricht, wenn er Künste treibt und lebt, ist er unabhängig, d. h. er ist „selbständig"; denn er kann wählen und nicht wählen, hören und nicht hören, wie es ihm gerade beliebt. Der Lehrer doziert während der Kollegstunde; was er sonst denkt und tut, wie er lebt, bleibt dem Hörer fremd. Man nennt diesen Zustand akademische Freiheit. Wieviel man davon halten darf, ergibt sich aus den Bedürfnissen unserer Studenten (IX. 404 ff.).

Wir sehen: Nietzsche, der begeisterte Apostel der Selbständigkeit wird hier zum Verneiner der Freiheit im Sinne der heutigen Zeit. Seine Freiheit ist also nicht die Ungebundenheit des akademischen Lebens, nicht die Selbständigkeit unserer Studenten. Der Schluß liegt nahe, daß der Begriff Selbständigkeit in der Bedeutung von Unabhängigkeit überhaupt nicht im Bildungsplan Nietzsches anzutreffen ist; denn auch für den Universitätsstudenten ist das Leben nach eigenem Gutdünken noch verfrüht. Also gibt es Freiheit nur für die Reifen, die Fertigen, die Gebildeten? Ob und inwiefern dieser Schluß berechtigt ist, werden die positiven pädagogischen Forderungen Nietzsches zeigen.

Die Philosophie ist von der Universität verbannt. Historisch oder philologisch sucht unsere Zeit die ewigen Probleme zu erklären. Nicht zur Philosophie erziehen unsere Universitäten, sondern zur philosophischen Prüfung. Über den Wert einer

Prüfung hat sich Nietzsches Meinung schon frühzeitig und zwar gründlich geändert. 1867 schreibt er noch an Freiherrn von Gersdorff (Br. I. 78/79) von der nützlichen und erhebenden Seite eines Examens. 1868 ist er in einem Briefe an Erwin Rohde bereits anderer Ansicht. Das Examen gilt ihm nur als „Abnützung des Gedächtnisses und der Produktionskraft", als „Maschine einer veralteten, alles nivellierenden Regierungsmaxime" (Br. II. 48, auch Br. I. 157).

Zur Kunst hat nach Nietzsches Urteil unsere gegenwärtige Universität überhaupt kein Verhältnis. Künstler und Schriftsteller können heutzutage überhaupt nicht erzogen werden.

Für den vollen Menschen — so lautet das Resultat der Nietzscheschen Kritik — für den Künstlerdenker, für den Führer, fehlt heute jede Organisation. Die akademische Jugend der Gegenwart lebt ohne Philosophie und Kunst auf. Darum empfindet sie auch keine Sehnsucht nach den Griechen. Philosophie, Kunst und antike Welt sind nach Nietzsches Meinung die drei Grundpfeiler jeder wahren Bildung und jeder wahren Kultur. „Ich will Schopenhauer, Wagner und das ältere Griechentum zusammenrechnen: es gibt einen Ausblick auf eine herrliche Kultur" (X. 156) schreibt er in seiner Begeisterung. Wagner und Schopenhauer verstehen zu lernen, das Hellenentum wieder zu erwecken, das gilt ihm auch als Ziel aller Bildung. Eine Erziehung, die solches nicht zu erreichen vermag, erscheint ihm als verfehlt. Darum bricht Nietzsche den Stab über die gegenwärtigen Bildungsanstalten. Sie sind weit davon entfernt, jenes dreifache Ziel zu erreichen. Unsere Gymnasien erwecken nicht den hellenischen Geist und unsere Universitäten vermitteln weder eine philosophische noch eine künstlerische Bildung. Damit aber sind nach Nietzsches Meinung die drei Leitern weggenommen, auf denen allein zur wahren Bildung emporgestiegen werden kann. Abscheulich und unwürdig findet Nietzsche den Zustand des modernen Studenten: für Philosophie ungeeignet und unvorbereitet, für wahre Kunst instinktlos und, an den Griechen gemessen, ein Barbar, der sich frei dünkt, so tritt er ins Leben hinaus.

Nietzsches antistaatliche Gesinnung wittert als den eigentlichen Urheber dieses unwürdigen Zustandes den Staat, der „mit einer gewissen gespannten Aufsehermiene" (IX. 405) hinter dem ganzen Bildungsgetriebe steht und alles überwacht. Nicht der Genius ist heute Zweck und Ziel unserer Bildungsanstalten, sondern der Utilitarismus des Staates. Der Staat gebärdet sich als philosophische Autorität ohne innere Berechtigung. Er wählt die Philosophen aus und besetzt die Lehrstühle. Er zwingt seine Philosophen zu bestimmter Tätigkeit an einem bestimmten Ort

unter bestimmten Menschen. Dadurch wird es dem Philosophen unmöglich, seinem Genius zu folgen; denn man kann keinen großen Menschen verpflichten, öffentlich zu bestimmten Stunden Bestimmtes zu denken und zu lehren.

Von den bestehenden Bildungsanstalten ist also nach Nietzsches Urteil keine imstande, wahrhaft zu bilden, weder das Gymnasium noch die Universität; von den übrigen Institutionen hält Nietzsche überhaupt nichts; denn zur wahren Bildung fehlt ihnen jedes Verhältnis. Gymnasium und Universität aber erziehen keine Jugend der „ersten Generation“, sondern das Gegenteil: Die starken, natürlichen Instinkte gehen der Jugend in den heutigen Bildungsanstalten verloren. Eine mikrologische, dürre Gelehrsamkeit tritt an Stelle der feurigen Jugendkraft. Die Begeisterung für hohe ideale Ziele erstickt in dem Drang, schnell fertig und schnell nützlich zu werden. Die Begierde, langsam zu reifen, wird getötet. Die Ehrlichkeit und die Keckheit der Empfindungen werden krank durch Zweifel an sich selbst. Das Selbstvertrauen und mit ihm Lust und Kraft zum Handeln schwinden. Die Menschen werden zu lauter „abtractis und Schatten“ (321). Keiner wagt mehr seine eigene Persönlichkeit an irgend eine Sache. Man begegnet nur noch „ängstlich verhüllten Universalmenschen“, „wandelnden Enzyklopädien“, die nichts mehr aus sich selbst, die nur mit fremden Begriffen angefüllt, nur „menschenähnliche Aggregate“ sind (382). Der einzelne ist kein „animal“, sondern nur noch ein „cogital“, kein Gott und kein Tier, sondern nur ein „historisches Bildungsgebilde“ (324), nur Form und zwar schlechte Form ohne Gehalt.

Der historische Sinn macht unsere Jugend nur noch passiv und retrospektiv. Sie ist zu faul zum Handeln und haßt um dieser Faulheit willen zuletzt sich selbst. Sie nimmt hin und wieder einen hitzigen Anlauf; aber die Erschlaffung folgt unmittelbar darauf. Unsere Studenten werden im Banne des wissenschaftlichen Gelehrtenideals zu den „ewig Objektiven“, obwohl reine Objektivität selbst nur eine Illusion ist. Die plastische Kraft, jenes unersetzliche Vermögen, ist bei ihnen krank geworden. Der moderne Mensch schwankt haltlos hin und her zwischen dem Guten und dem Bösen. Er ist entweder verschüchtert oder heuchlerisch, mutlos oder befangen, halb christlich, halb antik. Das Natürliche reizt ihn; aber er fürchtet sich zugleich davor. Auf all den Wissenswust, den er in sich aufnehmen soll, reagiert er entweder mit Stumpfsinn oder mit Ekel. Sein Instinkt sagt ihm, daß die Bildung, die man ihm vermitteln will, falsch ist. In gewissem Grade hilft sich die Natur zwar selbst: Sie nimmt so leicht als möglich auf, um so rasch als möglich zu vergessen.

Aber die große Gefahr, schwache Persönlichkeiten heranzuziehen, wird dadurch nicht vermindert. Der junge Mensch fühlt sich heimatlos in all dem Fremden und Barbarischen. Am Ende denkt er sich: Da es zu allen Zeiten anders war, so ist es einerlei, wie du selbst bist. Er hat verlernt, das Leben ernst zu nehmen.

Nietzsches Idealmensch ist — wie wir sahen — in allem das Gegenteil dessen, was nach Nietzsches Meinung die bestehenden Bildungsanstalten hervorbringen: nicht der theoretische, sondern der praktische, nicht der dem Leben gegenüber objektiv sich verhaltende, sondern der subjektiv das Leben gestaltende Mensch, nicht der Wissenschaftler, sondern der Künstler, nicht der Gelehrte, sondern der Handelnde, der Tatendurstige, nicht der ängstlich Überlegende, sondern der furchtlos und unbesonnen Losstürmende, der Starke und Tapfere, nicht der utilitaristisch gesinnte Realist, sondern der Menschenruhm und Menschenglück verachtende Idealist, nicht der Mensch, der das Leben leicht, sondern der tragische Held, der es schwer nimmt, der Lebensbejaher mit der pessimistischen Grundstimmung: der moderne deutsche Heroe.

Wie schauen die Bildungsanstalten für diesen neuen Menschen aus und welche Mittel führen zur Verwirklichung des wahren Bildungsideals im Sinne Nietzsches? Die Beantwortung dieser Fragen führt uns zum positiven Teil der pädagogen Gedanken Nietzsches. Ein Reformator darf nicht nur kritisch zertrümmern und niederreißen, er muß auch schöpferisch gestalten. Der junge Nietzsche ist stark in seinen Negationen. Wo er philosophiert, da geschieht es „mit dem Hammer“. Schauen wir, ob er auch Richtmaß und Kelle zu handhaben versteht, ob er auch stark und geschickt im Aufbauen ist; denn letzten Endes liegt die Meisterschaft, die pädagogische wie jede andere, nicht im Vernichten, sondern im Erzeugen des Lebens.

Nietzsches Bildungsideal ist uns in seinen Hauptzügen bereits bekannt, desgleichen sein oberstes Bildungsziel: die Erzeugung des Genius. Aus der Jugend seiner „ersten Generation“ soll der große Führer herauswachsen, der die Massen und mit ihnen die Kultur verwandelt. Man könnte, wie bereits erwähnt, nach den Ausführungen Nietzsches über die Art seiner neuen Menschen im Zweifel darüber sein, ob seine Zukunftsbildung auch Bildungsanstalten kennt, ob es nicht geeigneter wäre, die Jugend ohne jeden Zwang, ohne jede Schulung frei und wild aufwachsen zu lassen, sie mitten hinein zu stellen in das Leben und seine Kämpfe, um sie roh und ungebildet im Sinne der Gegenwart, aber ehrlich und voll starker, gesunder Instinkte emporwachsen zu sehen. Wir sahen, Nietzsche zieht diesen Schluß nicht. Im

Gegenteil: Zwang ist notwendig bei aller Freiheit, aber nicht der Zwang wissenschaftlicher Systeme und starrer Formeln, sondern der Zwang, wie ihn der Genius auf seine Gefolgschaft ausübt. In diesem Sinne sind auch Bildungsanstalten möglich und Nietzsche versucht, uns ein Bild von ihnen zu entwerfen. Wer sich eine Vorstellung von den Institutionen der Zukunft machen will, der muß von unseren gegenwärtigen, sogenannten Bildungsanstalten völlig absehen. In seinen fünf Vorträgen „über die Zukunft unserer Bildungsanstalten“, sowie in einem früheren Entwurf hinzu und in nachgelassenen Dispositionen zu einer Ergänzung des unvollendeten Zyklus hat Nietzsche versucht, uns die neuen und fremden Institutionen der wahren Bildung ahnen zu lassen.

Ihr Ziel ist das schon mehrmals genannte: in der heranwachsenden Jugend die Liebe zum Genius, zum großen Mann, und eine heroische Grundstimmung zu erzeugen, das eigene Selbst um des Genius willen vergessen zu lehren. Die Bildungsanstalten der Zukunft sind also nicht nur Anstalten für erstklassige, für geniale Menschen, wenigstens nicht in direktem Sinne. Auch Menschen zweiter und dritter Begabung besuchen sie; aber sie müssen sich in den Dienst des Genius stellen. Es ist dies nach Nietzsches Meinung der einzige Weg, der Kultur wahrhaft zu dienen. Die Bildungsanstalten der Zukunft werden darum die Menschen stark machen müssen, den Verlockungen zu widerstehen, die sie von allen Seiten bestürmen und sie ihrem obersten Ziele und ihrer höchsten Würde, eben jener Verwandtschaft und Verwachsenheit mit dem Genius, untreu machen wollen.

Da der Genius selbst nicht seinem Wesen nach von der übrigen Menschheit verschieden ist, sondern nur graduell, so könnte man des Glaubens sein, daß alles Menschliche in seinen Dienst gestellt werden müßte, daß also jeder Mensch einer, wenn auch von der höchsten Stufe verschiedenen Bildung fähig sei. Nietzsche zieht diesen Schluß nicht. Eine große Anzahl von Menschen erklärt er für bildungsunfähig. Die meisten Menschen werden die Stufen wahrer Bildung nie ersteigen können. Ihre angeborene Talentlosigkeit hindert sie daran. Wahre Bildungsanstalten können darum nur für eine kleine Zahl, für eine Auslese der Fähigsten, geschaffen werden. Nur sie sind zu Führern bestimmt durch eine „heilige Ordnung im Reiche des Intellekts“ (IX. 357). Alle übrigen haben sich unter ihr Szepter zu beugen. Was die Bildungsanstalten der Zukunft von den bestehenden schon rein äußerlich unterscheidet, ist ihre geringe Zahl. Der ungeheure Bildungsapparat der Gegenwart erscheint Nietzsche als lächerliche Improportionalität“ (IX. 320). Das eigent-

liche Bildungsgeheimnis besteht darin, daß eine größere Anzahl immer nur scheinbar für sich gebildet wird, in Wahrheit aber, um einige wahrhaft wirklich gebildete Menschen zu ermöglichen. Nicht Volksbildung, nicht Allgemeinbildung will Nietzsche, sondern Bildung der einzelnen, die von Natur aus berufen sind, die großen, schöpferischen Werke hervorzubringen. Nach ihnen allein beurteilt die Welt den Bildungs- und Kulturstandpunkt eines Volkes und einer Zeit.

Nietzsche vertritt mit dieser Anschauung einen pädagogischen Individualismus. Es ist dieser Individualismus auf pädagogischem Gebiete ein Ausfluß seiner individualistischen ethischen Grundsätze. Wir sahen: auf dem Felde der ethischen Theorie schlägt Nietzsches Egoismus in Altruismus und letzten Endes in Universalismus um. Was in der Theorie sich vollziehen kann, verbietet sich in der Praxis. Auf dem Felde der Pädagogik vollzieht sich jener Umschlag nicht. Nietzsches Bildung ist und bleibt durchaus aristokratischer Natur. Emanzipation der Masse kann nach Nietzsches Meinung der wahren Bildung nur gefährlich werden. Es kann eine Bildung individualistischen Charakter tragen, ohne deswegen zum Aristokratismus zu werden. Pestalozzi z. B. fordert, daß jede Individualität heilig gehalten werde, und doch ist seine Pädagogik nichts weniger als aristokratisch. Dasselbe gilt von den pädagogischen Gedanken Jean Pauls, Mildes, Naumanns und Ellen Keys. Die individuelle Anlage in der Bildung beachten, heißt hier noch nicht, alles ausschließen, was nicht an erstklassige Befähigung erinnert. Bei Nietzsche ist es anders. Er schätzt am menschlichen Individuum nicht den Menschheitswert überhaupt, auch nicht den eigenartigen Selbstwert; seine Schätzung ist weder ethischer noch psychologischer Natur; Nietzsche schätzt nur den Verhältniswert: den Wert, den ein Individuum zeigt, sobald man es am Genius mißt. Nietzsches Auswahl der Bildungsfähigen steht nicht unter den Gesetzen der Ethik und Psychologie, sondern folgt einem ästhetischen Dogma. Nicht das Menschliche, auch nicht das Individuelle haben eigentlich Bildungswert, sondern nur das Geniale besitzt ihn — eine bemerkenswerte Inkonsequenz allerdings, wenn man bedenkt, daß gerade das Vollmenschliche und Persönliche im wesentlichen das Geniale bedeuten.

Nietzsches pädagogische Forderung ist, entsprechend seiner Kulturtheorie, antisozialistisch und antistaatlich, aber sie ist noch nicht wie in späteren Epochen antidemokratisch. Nietzsche ist trotz seines Aristokratismus kein Verächter des Volkes geworden. Sein Aristokratismus ist ja, wie wir bereits sahen, kein Standesaristokratismus, sondern ein Geistesaristokratismus. Das beweisen auch seine pädagogischen Forderungen hinsichtlich

der Auslese seiner Bildungsfähigen. Der junge Nietzsche ist ein Feind jeder Kastenbildung. Jede Sonderbildung vor dem 15. Lebensjahre erklärt er für verfehlt. Man kennt bis zu dieser Altersgrenze die Naturen nicht. Man kann also auch keine Auslese halten. Eine Prädestination zum Gymnasium durch Rang, Stand und Geldmittel der Eltern erklärt Nietzsche für ein Unrecht. Eine Scheidung vor dem 15. Lebensjahre in Volks- und Gelehrtenschulen ist zu verwerfen. Die notwendige Konsequenz dieser Forderung wäre, da Nietzsche bei all seinen Vorschlägen nur an unsere „deutschen Institutionen" (IX. 298) denkt, die deutsche Einheitsschule. Aber Nietzsche ist weit davon entfernt, diesen Schluß zu ziehen. Für die Jugend vor dem 15. Lebensjahre existiert überhaupt keine Schule in unserem Sinne. Sie in diesem Alter zu belehren, ist Pflicht der Eltern und der Gemeinden. Hauptaufgabe ist Erhaltung der Tradition. Eigentliche Volksschulen und Volksschullehrer gibt es nicht. Der Unterricht darf und kann für diese Altersstufe kein wissenschaftlicher sein; denn es gibt keine „popularisierten Beweise" (IX. 421). Der allseitig erzwungene Elementarunterricht, wie er zurzeit besteht, hat mit wahrer Bildung nichts zu tun, auch nichts mit eigentlicher Volksbildung. Nur ganz äußerlich und roh kann er ihr beikommen.

Nietzsche ist Gegner des allgemeinen Schulzwangs. Damit stellt er sich in schärfsten Gegensatz zu den Männern, die für Mündigmachung des deutsches Volkes, für Hebung der unteren Schichten, für eine Überbrückung der Kluft zwischen Gelehrten und Gebildeten in den letzten vier Jahrhunderten eintraten. Schon Luther forderte in seinem Sermon vom Jahre 1530 die Obrigkeit auf, ihre Untertanen zu zwingen, daß sie ihre Kinder zur Schule schickten. Bugenhagen, Ratichius, Comenius, Rochow u. a. traten vor allem für allgemeinen Schulzwang ein und weitsichtige Staatsmänner suchten die fortschrittlichen Forderungen zu verwirklichen, von der Weimaraner Schulordnung aus dem Jahre 1619 bis herauf zu den Bestrebungen der Gegenwart. Die Forderung Nietzsches müßte, wenn sie erfüllt würde, das deutsche Volk wieder zurückschleudern ins Dunkel des Mittelalters. Nietzsche will diesen Rückschritt. Sein Antiintellektualismus haßt den Volksschulunterricht, der geeignet ist, das Volk aufzuklären. Das Volk muß unbewußt erhalten bleiben. Sein „Sich-gesund-schaffen" (IX. 358) darf nicht gestört werden. Nur aus diesem Unbewußten kann der Genius entspringen. Hier hat er seinen Mutterschoß. Die eigentlich tieferen Regionen, wo sich Volksbildung und wahre Bildung berühren, sind jene Gebiete, wo das Volk seine religiösen Instinkte

betätigt, wo es seine Mythen schafft. Hier ist zugleich die Grundlage seiner Sitten und Rechte. Diese tieferen Regionen aber sind auf direktem Wege überhaupt nicht zu erreichen, geschweige denn durch einen ihnen wesensfremden Intellektualismus, durch einen wissenschaftlichen Unterricht. Allgemeine Bildung ist darum nach Nietzsches Urteil unmöglich. Nicht allgemeine Bildung ist darum zu erstreben, sondern eine wahre, tiefe und seltene Bildung, eine Bildung der wenigen Ausnahmemenschen, die die Natur selbst zu Ausnahmemenschen prägt, die sie aber nicht aus einem Stande, aus einer Kaste, sondern aus dem Volksganzen sich erwählt.

Wir sehen: Nietzsches pädagogische Vorschläge hinsichtlich der Gestaltung des Volksschulwesens sind lediglich negativer Art. Nietzsche fordert Vernichtung der allgemeinen Bildung, da sie ein Unding, eine Unmöglichkeit ist. Diese Kritik mit ihrer Begründung ist, selbst wenn man sich auf den Standpunkt Nietzsches begibt, falsch. Was ist allgemeine Bildung? Doch ohne Zweifel die Bildung der Allgemeinheit, des Volkes! Allgemeine Bildung ist also Volksbildung. Volksbildung, wahre Bildung des Volkes, aber ist nach Nietzsches Meinung möglich. Es ist das Gegenteil der logischen, der wissenschaftlichen, der bloß theoretischen Bildung. Wir kennen diesen Bildungsbegriff Nietzsches schon aus früheren Abschnitten. Wahre Volksbildung ist möglich, so gut wahre Bildung im Sinne Nietzsches überhaupt möglich ist. Wenn es aber wahre Volksbildung gibt, so muß auch eine Allgemeinbildung möglich sein, eine künstlerische und religiöse Bildung, die allerdings keiner „popularisierten Beweise“ bedarf, sondern vor allem des Lebens und des lebensvollen Schaffens. Der Begriff der Bildung, wie ihn Nietzsche prägt, zwingt durchaus nicht, dem Volke jede Bildungsfähigkeit abzusprechen. Er selbst weißt ja auf die Berührungsflächen wahrer Volksbildung und wahrer Höhenbildung in den „tieferen Regionen“ beider hin.

Nietzsche ist ein Gegner der allgemeinen Volksbildung auch darum, weil er der falschen Meinung lebt, jede Allgemeinbildung müsse zum pädagogischen Intellektualismus führen. Allgemeinbildung könne sich nur auf den Unterricht in den Elementen der Wissenschaft beziehen. Die Anschauung Nietzsches ist durchaus irrig. Weder der allgemeine Schulzwang, noch die Verstaatlichung der Volksschule bedingen einen derartigen pädagogischen Intellektualismus. Wahre Bildung als Gegensatz zu einer bloß abstrakten Vielwisserei ist in der Volksschule ebensogut möglich als in den sogenannten wahren Bildungsanstalten Nietzsches. Gerade die künstlerische, die ästhetische Seite des Unterrichts, die

Nietzsche, wie wir sahen, besonders fordert, wird in den Jahren, die den eigentlichen Bildungsjahren Nietzsches vorangehen, in der Zeit vom 7. bis zum 15. Lebensjahre, also in den Jahren, die der Volksschule gehören, eine höhere didaktische Berechtigung haben als in der Zeit nach dem 15. Lebensjahre. Bei der Jugend vor dem 15. Lebensjahre überwiegt das ästhetische Interesse an Natur und Menschenleben; später erwacht das wissenschaftliche und eine Bildung, die nicht doktrinär verfährt, sondern sich der psychischen Entwicklung des Schülers anpaßt, wird diesen allmählichen Übergang aus einer Interessensphäre in die andere berücksichtigen müssen. Nietzsches Jugend wächst bis zum 15. Lebensjahre ohne eigentlichen Schulzwang auf, also wild und frei wie die neue Generation eines unkultivierten Volksstammes. Im 15. Lebensjahre soll alsdann die Scheidung erfolgen. Nietzsche vergißt, daß er unter solchen Umständen gar keine Gelegenheit findet, die Auslese vorzunehmen. Wie will er aus der ungeordneten Masse dieses Rohmaterials die genialen und die genieverwandten Geister aussuchen? Nur ein Wettkampf aller gegen alle auf den verschiedensten Gebieten der Lebensbetätigung könnte die besten Kräfte zeigen. Nur eine Sammlung und Sichtung des gesamten Menschenmaterials und ein mehrjähriges Proben und Üben ihrer Vermögen könnte offenbaren, wer zur Jugend der „ersten Generation" tauglich ist und wer nicht. Eine das ganze Volk umspannende Bildungsinstitution ist die unvermeidliche Voraussetzung für eine Verwirklichung der Bildungsvorschläge Nietzsches. Nietzsche, der leidenschaftliche Gegner der allgemeinen Volksschule, kann darum ebensogut als Beweis für die Notwendigkeit einer allgemeinen Volksbildung angeführt werden. Die logische Konsequenz seiner Forderungen ist das Gegenteil dessen, was er hinsichtlich einer Allgemeinbildung verlangt. Nicht Vernichtung, sondern Pflege einer allgemeinen Volksbildung führt zur Erzeugung des Genius.

Die aus der großen Masse Auserlesenen, die Angehörigen der „ersten Generation", werden später die Führenden sein; die anderen sind die Geführten. Aber letzten Endes werden unter diesen Führern selbst wieder nur verschwindend wenige zur eigentlichen „Genialenrepublik" gezählt werden können. Der eigentliche Genius ist ja so selten, daß unter Millionen Menschen erst einmal ein Treffer gezählt werden kann. Nur der Genius selbst ist wahrer Gesetzgeber; alle anderen, also auch die Führer, beugen sich unter sein Szepter. Die Führer sind also eigentlich auch nichts anderes als Geführte. Ihr Leben ist nicht wesentlich anders als das Leben der Verworfenen, der Sklaven,

der „Vielzuvielen“, der Massen. Es ist ein Gehorchen dort wie hier. Nur ein gradueller Unterschied ist zu konstatieren: die einen gehorchen dem Oberführer, die anderen den Unterführern oder die einen folgen direkt dem Genius, die anderen indirekt. Es fragt sich noch, welcher Zwang der stärkere ist. Der Genius selbst ist ohne Zweifel der größere Tyrann; denn er ist selbstherrlicher. Somit fände nach der Theorie Nietzsches auf dem Wege von unten nach oben nicht eine allmähliche Verselbständigung der Persönlichkeit, sondern eine allmähliche Vernichtung aller individuellen Freiheit statt. Nur das Genie ist frei; es lebt nach eigenen Gesetzen. Jeder andere steht in seinem Dienst und zwar um so mehr, je verwandter er dem Genius ist. Die Erzeugung des Genius soll sein höchstes Lebensziel sein, dem er sein eigenes Selbst aufopfert. Es fragt sich nur, ob auch das Ziel des Genies die Erzeugung des Genius sein soll, ob auch das werdende Genie sich selbstaufopfernd in den Dienst eines großen Mannes stellen muß, da es doch nur dann zum Starken, zum Schaffenden wird, wenn es keine andere Autorität über sich anerkennt als sein eigenes Selbst. Nietzsche hat diesen Widerspruch, der sich in seinen pädagogischen Theorien findet, nicht zu lösen vermocht. Auch der Genius bedarf des Erziehers: So sah Schopenhauer den Genius nicht nur in sich, sondern auch außer sich, nämlich in Goethe (473). Wagner sah in Schopenhauer und Beethoven seine Erzieher. Nietzsche selbst mußte, wie er später gestand (Br. I. 408 ff.), nachdem er sich schon von Schopenhauer gelöst hatte, doch durch Schopenhauer hindurchgehen. Die Hellenen, Schopenhauer und Wagner waren seine Vorbilder. Auch der Genius folgt also, solange er noch Werdender ist, einem Zwang. Aber eigentlich liegt es doch im Wesen des genialen Menschen, daß er nie Fertiger, sondern immer Werdender ist. Wo hört da der Zwang auf, wann wird er frei, welche Entwicklungsstufe erhebt ihn zum autonomen Führer der Menschheit? Nietzsche gibt auf diese Fragen keine Antwort.

Wir aber sehen: das Vasallentum im Dienste eines Großen findet sich nicht nur in der Masse, sondern auch bei der Jugend der „ersten Generation“ und sogar auf der höchsten menschlichen Rangstufe, beim Genius. Es ist darum gar kein durchschlagender Beweis für die Forderung zu erbringen, eine ungeheure Masse von Menschen von jeder wahren Bildung auszuschließen, da sie ja doch zeitlebens im Fron- und Sklavendienst einer Aristokratie genialer Menschen arbeiten müssen; denn Sklaven sind, wie wir sahen, jene Aristokraten auch und der Umstand, daß sie es vielleicht mit mehr

Bewußtsein und Begeisterung sind, kann nach den Theorien Nietzsches, die so oft das Unbewußte und Unbekümmerte, das Ausleben nach natürlichen und persönlichen Instinkten und Neigungen preisen, sie nicht zu höheren Ausnahmemenschen machen.

Nietzsches vernichtende Urteile über die allgemeine Bildung und über die Volksschule sind erklärlich, wenn man sich seine Kulturtheorien vergegenwärtigt. Er braucht einen Stand der Sklaven und Verworfenen, um seinen auf der Menschheit Höhen Wandelnden das nötige „Pathos der Distanz" und die nötigen Daseinsbedingungen zu einem „drohnenartigen Leben" zu verleihen. Nietzsche verkennt dabei, daß Herrscher jeder Art nicht durch Erniedrigung der Beherrschten wachsen, sondern daß wahre Herrscherwürde abhängig ist von dem Hoch- oder Tiefstand des Postamentes, auf dem sie fußt: von dem kulturellen Niveau der Masse, des Volkes, der Nation, die sie als Führer anerkennt. Führer und Geführte folgen in ihrer Entwicklung einem Parallelismus, keinem Winkelgesetz; die Linien laufen neben-, nicht auseinander und je höher die Kurve der Volksbildung springt, desto näher bringt sie die genialen Kräfte ihrem Bildungsideal.

Nietzsches Urteile und Vorschläge hinsichtlich der Gestaltung der allgemeinen Volksbildung sind voller Widersprüche und würden, wenn sie praktisch wirksam werden sollten, keinen Fortschritt, sondern einen Rückschritt aller Kultur und Bildung verursachen. Nietzsches pädagogische Bedeutung — wenn von einer solchen gesprochen werden soll — kann also nicht hier liegen, sondern muß auf einem anderen Gebiete gesucht werden.

Im Mittelpunkt aller wahren Bildungsanstalten im Sinne Nietzsches stehen die Anstalten, welche die Auserwählten, die Jugend der „ersten Generation" erziehen, die Gymnasien der Zukunft. Sie stehen denn auch im Zentrum der Reformvorschläge Nietzsches. Selbst die Universitäten haben sich nach ihnen zu richten. Wo die Gymnasien irren und fehlgehen, da leiden alle übrigen Institutionen mit; die Erneuerung und Reinigung des Gymnasiums bedeutet nach Nietzsches Meinung eine Erneuerung und Reinigung der Bildungsanstalten überhaupt.

Wir sahen: im 15. Lebensjahre erfolgt die große Scheidung der heranwachsenden Jugend. Die Bildungsfähigen werden ausgelesen und einer wahren Bildungsanstalt, einem Gymnasium der Zukunft, zugeführt. Nietzsche erwähnt nirgends, nach welchen Gesichtspunkten und auf welche Weise diese Scheidung zu erfolgen hat. Seiner allgemeinen Menschenwertung nach aber werden weniger die mit scharfem Verstand und Gedächtnis Begabten als vielmehr die künstlerisch Veranlagten, von starken Instinkten und Trieben Beherrschten für würdig erachtet werden.

Der Schwierigkeit einer rechten Lösung gerade dieses Problems ist sich Nietzsche übrigens nirgends bewußt worden. Alle nicht Erwählten werden wohl — Nietzsche spricht sich leider nicht näher darüber aus — irgend einem Berufe, irgend einer Sklaventätigkeit zugeführt. Sie sind unfähig, gebildet zu werden; sie sind also prädestiniert, zeitlebens im Dienste jener wahrhaft Gebildeten zu arbeiten; denn wahre Kultur fordert den Sklavenstand. Die Auserwählten zerfallen scheinbar in zwei Gruppen: in solche, die den Realschulen und in solche, die den Gymnasien zuzuführen sind. Den auf der Realschule Vorgebildeten sind die gleichen Rechte für Universität und Staatsämter zu verleihen wie den auf dem Gymnasium Vorgebildeten (IX. 378); denn auch die Realschule hat nach Nietzsches Meinung einen tüchtigen Kern und verfolgt notwendige Tendenzen. Nietzsche ist also kein Gegner der realistischen Bildung; aber er widmet ihr nirgends eine eingehende Beachtung. Seine gelegentliche Bemerkung erscheint mehr wie ein persönlicher Entscheid in der seit 1840 brennend gewordenen Frage der Schulreform zugunsten der neuen Bewegung. Nietzsche bekennt sich hier als Gegner des „Gymnasialmonopols". Er stellt die heute bestehenden Gymnasien, von denen er überhaupt nicht viel hält, nicht höher als die heute bestehenden Realschulen. In den Realschulen erkennt er sogar den tüchtigen Kern an, während er Bildungsziel und Bildungsmittel der gegenwärtigen Gymnasien für durchaus verfehlt erklärt. Aber auf die Bildungsanstalten der Zukunft, auf das wahre Gymnasium selbst, scheint sich die erwähnte Äußerung nicht zu beziehen, da in der wahren Bildungsanstalt Nietzsches die realistische Bildung, die Erziehung durch und für das Leben, zu ihrem Rechte gelangt. Es sind denn auch in den positiven Bildungsvorschlägen nirgends Anhaltspunkte zu finden, wie sich Nietzsche den Betrieb an Realschulen der Zukunft denkt.

Das oberste Bildungsziel des zukünftigen Gymnasiums, die Erzeugung des Genius, sowie das Unterziel — da jenes Oberziel auf direktem Wege nicht erreichbar ist — die Erziehung der Jugend der „ersten Generation", wurden bereits des näheren besprochen. Es handelt sich nun um die Bildungsmittel und -wege, die zu jenem Ziele führen können.

Zwei Maximen stehen zurzeit im Schwang: die eine fordert, die eigentümliche Stärke des Zöglings auszuforschen, um alle Kraft auf ihre Ausbildung zu verwenden; die andere hingegen verlangt, daß alle Kräfte harmonisch ausgebildet werden. Nietzsche läßt nur die erste gelten. Er ist — entgegen seiner Knabenanschauung (Bi. I. 114) — ein Feind der harmonischen Ausbildung aller Kräfte. Für das Genie wäre diese Methode direkt

verfehlt. Es fragt sich, ob man sie vielleicht bei schwächeren Naturen anwenden könnte, in denen wohl viele Neigungen und Bedürfnisse vorhanden sind, aber nichts von besonderer Bedeutung. Nietzsche hält auch hier die harmonische Ausbildung für durchaus falsch; denn harmonische Einheit und vielstimmigen Zusammenklang finden wir doch nur bei solchen Naturen, bei denen jede Seelentätigkeit nach einem Mittelpunkt, nach einer Wurzelkraft hinstrebt und wo eben die herrschende Gewalt dieser Zentralkraft ein harmonisches Bewegungssystem erst möglich macht. Beide Maximen sind darum nach Nietzsches Meinung gar keine Gegensätze, sondern die Erfüllung der einen ist die notwendige Voraussetzung für die Möglichkeit der anderen. Jede Liebhaberei ist „zentral“ zu machen (XI. 15) und in die vorhandenen Talente einzuflechten.

Nietzsche wird durch diesen Grundsatz zum Antipoden Herbarts, wie wir ihn ja auch hinsichtlich des Intellektualismus als direkten Gegensatz zu Herbart erkannten. Im Ziel ihrer pädagogischen Maßnahmen stimmen beide wohl überein. Herbart will „Charakterstärke der Sittlichkeit“, Nietzsche einen „religiös-sittlichen Charakter“ heranbilden. Aber Nietzsche sucht kein „gleichschwebendes Interesse“ und keine harmonische Ausbildung zu erregen, sondern eine einseitige Kraftentwicklung an der Stelle, wo die Natur selbst die größte Entwicklungsfähigkeit gegeben hat. Nietzsche ist hier durchaus Individualist: die subjektive Einseitigkeit des Schülers ist der Punkt, wo der pädagogische Hebel einzusetzen ist. Nietzsches Grundsatz ist ohne Zweifel psychologischer als der Herbarts. Es ist falsch und entspricht keineswegs der Erfahrung, bei der Jugend ein überall gleichstarkes Interesse vorauszusetzen. Darum kann das „gleichschwebende Interesse“ nie Ausgangspunkt pädagogischer Maßnahmen sein. Ein Interesse für alles, wenn auch nie ein „gleichschwebendes“, ist möglich als letztes Ziel. Auch Nietzsches einseitige Kraftbildung führt ja am Ende zu einer relativ allgemeinen Bildung. Von dem Zentrum seines eigentümlichen Kraftlagers aus erobert sich der Mensch allmählich Welt und Leben. Nietzsches pädagogische Maxime hat sicher ihre volle Berechtigung; aber Nietzsche hat sich über die Schwierigkeit ihrer Erfüllung nie Rechenschaft gegeben. Die notwendige Konsequenz der Forderung Nietzsches ist scheinbar exklusive Einzelerziehung. Der pädagogische Hofmeister müßte die Spezialkraft des Zöglings auskundschaften und von ihr als von einem Mittelpunkt aus alle Erziehung und Bildung in Angriff nehmen. Aber Nietzsche ist nicht wie Montaigne, Locke und Rousseau Anhänger einer abgeschlossenen Hofmeistererziehung. Gewisse Erziehungs-

mittel, besonders der Wettkampf der Altersgenossen, könnten dabei keine Anwendung finden. Nietzsche ist Anhänger einer Massenbildung, wenn wir unter „Masse“ die Angehörigen der „ersten Generation“ begreifen. Aber innerhalb dieser Massenbildung ist der Bildungsbetrieb ein durchaus individualistischer. Nietzsche erschwert durch diese neue Forderung zugleich die Erfüllung einer anderen: der Auslese der Bildungsfähigen. Wie sind die subjektiven Kräfte, wie sind die starken Einseitigkeiten bei der Auslese zu werten? Nietzsche hat uns weder auf diese Frage noch auf jene der individuellen Behandlung im Massenunterricht eine Antwort gegeben, die uns befriedigen könnte. Nietzsche hat wohl eines der schwierigsten pädagogischen Probleme berührt, eine der wichtigsten Forderungen energisch betont; aber zur eigentlichen Lösung des Problems trug er wenig bei.

Drei Gefahren sind es, denen nach Nietzsche die Erziehung vorzubeugen hat. Die erste Gefahr besteht in der „produktiven Einzigkeit“, also in derjenigen Kraft, die Nietzsche zum Ausgangspunkt aller seiner Bestrebungen auf erziehlichem Gebiete machen möchte. Sie wird für andere ein Stein des Anstoßes werden. Sie bringt dem Menschen Mühen, Lasten, Feinde und Verfolgung. Das kann ihn gedrückt und melancholisch machen. Vereinsamung wird sein Los sein.

Die zweite Gefahr liegt im „dialektischen Drang“. Diese Gefahr bedroht direkt seine Menschlichkeit. Sie verleidet ihn, ein Gespensterleben zu führen in der reinen Wissenschaft. Wegen dieser die Menschlichkeit bedrohenden Gefahr ist besonders das Erziehen des Gelehrten ein so schwieriges Problem.

Die dritte Gefahr besteht in der „Verhärtung im Sittlichen und im Intellektuellen“. Der Mensch verliert seine Ideale und wird unfruchtbar und unnütz für die Kultur (395).

Wenn wir genau hinhorchen, so finden wir, daß aus der Aufzählung der drei Gefahren nur der alte Haß Nietzsches gegen den theoretischen Menschen herausklingt, die Abneigung gegen den abstrakten Wissenschaftler, der seine Kraft nicht in den Dienst des Lebens stellt. Der Idealmensch Nietzsches ist nicht der grollende, tatenmüde und tatenscheue Pessimist. Er will wohl abseits von den anderen schreiten, er will die Kluft zwischen sich und der Masse gähnen sehen; aber er will sie überspringen können nach Belieben; er will abseits von den übrigen seine Heimat gründen und doch täglich mitten im Leben stehen und wirken. Er will nicht objektiv werden, nicht wissenschaftlich; er will sich nie außerhalb des Lebens selbst stellen, sondern darin aufgehen. Er will nicht zum trockenen Stubengelehrten, nicht zum „Bildungsphilister“ werden, sondern zum

kräftig fühlenden und wollenden Lebenskämpfer und Daseinsbejaher.

Wie kann die Bildungsanstalt der Zukunft den Menschen vor den Gefahren, die ihn bedrohen, bewahren? Sie kann es nach der Meinung Nietzsches vor allem durch die Bilder guter und tapferer Menschen, die dem gefährdeten Jüngling Trost gewähren. Solcher Bilder kennt Nietzsche vor allem drei: den Menschen Rousseaus, den Menschen Goethes und den Menschen Schopenhauers (424), also nicht wirkliche Menschen von Fleisch und Blut, sondern Idealbilder von Menschen, Bildungsideale großer Dichter und Denker.

Warum aber wählt Nietzsche gerade die Bildungsideale der Genannten? Warum den Menschen Rousseaus, der sich gegen sich selbst und gegen seine eigene Schöpfung empört? Warum den Menschen Goethes, der vor der Tat zurückschreckt und alles Gewaltsame haßt? Warum endlich den Menschen Schopenhauers, der in allem Unwahrheit und Unglück sucht und darum die Wahrheit findet; denn wer überall nur Lüge ahnt, kann durch die große Lüge des Daseins nicht belogen werden? Warum wählt Nietzsche den revolutionären, den beschaulichen und den pessimistischen, den heroischen Menschen als Vorbild für die Jugend seiner „ersten Generation“? Bedeutet nicht jeder einzelne der drei Idealmenschen das Widerspiel des anderen? Hebt nicht ein Bildungsideal das andere auf? Nietzsche wählt die drei widersprechenden Bilder, weil er weder dem einen noch dem anderen ganz beistimmen kann, sondern erst in der Vereinigung des Unvereinbaren das wahrhaft Menschliche erblickt. Seine eigene vielseitig angelegte Natur konnte sich nicht willenlos der Konsequenz einer einheitlichen Theorie beugen. Sie fand immer einen ungeklärten Rest. Das Leben — das eigene wie das fremde — zeigte ihm so viel Widersprüche, daß ein strenges System sie nicht umspannen konnte. Um dem vollen Leben gerecht zu werden, zieht er eine dreifache Betrachtungsweise heran und verschmilzt sie in einer. Wir können aus den drei Idealbildern das eigentliche Bildungsideal Nietzsches in seiner Vielseitigkeit und in seinen Widersprüchen recht wohl wieder herauslesen: Es ist der seinem gesunden Instinkt, seinem Trieb und Drang folgende und alle Konvention verachtende Mensch; der Starke, der Selbständige, der mit der hergebrachten Sitte auch Menschenruhm und Glück verachtet; der nichts auf sein eigenes Wohlergehen gibt, der sich der Welt gegenüber nicht als egoistisch Wollender und Begehrender, sondern als künstlerisch Gestaltender und ästhetisch Genießender verhält; der Mensch, der vor allem ehrlich und wahrhaftig ist, der am Leben leidet und doch das

Leben liebt, der seine Kraft im Selbstvergessen findet; kurz: der heroische Mensch, dasselbe Menschenbild, das wir schon als oberstes Kulturziel kennen lernten.

Aber Bilder allein, und seien sie noch so ideal, können nicht erziehen und bilden. Nur durch Gewöhnung kann nach Nietzsches eigener Theorie der Mensch erzogen werden. Gewöhnung aber findet nicht im Reiche einer Abstraktion, dem ja auch diese Bildungsideale letzten Endes angehören, statt, sondern im wirklichen Leben selbst. Nietzsche selbst fordert ein unhistorisches und ein überhistorisches Empfinden, um von den Gefahren des „dialektischen Dranges", und eine kräftige Lebensbetätigung aus diesem Empfinden heraus, um vor den Gefahren der „Verhärtung im Sittlichen und im Intellektuellen" zu bewahren.

Nietzsches Jugend der „ersten Generation" wird unhistorisch empfinden. Wir wissen aus dem Früheren, was Nietzsche darunter versteht: Nietzsches kommende Menschen werden sich nicht von den „senil gewordenen Wissenschaften, jenen greisen Scheusalen" (Br. I. 130), umschlingen und die frische Kraft aussaugen lassen. Nietzsches kommende Menschen werden vor allem leben und erleben wollen. Nicht am toten Wissensstoff, sondern am lebendigen Leben werden sie ihre Kraft wecken und stählen. Historische Erziehung ist nur so weit zuzulassen, als sie dem Leben dient. Historisches Erkennen darf nur ein Neuerleben sein. Was einst der Pietismus auf religiösem Gebiete forderte, das verlangt Nietzsche für Bildung und Erziehung überhaupt. Keine leeren Abstraktionen, keine blassen Theorien sind zu geben, sondern Lebensstoffe, Gelegenheiten zur Lebensbetätigung.

Das Leben selbst aber ist ein Kampf, ein Ringen und Streben der menschlichen Triebe nach einem Ziel. „Völker leiten, heißt Triebe in Schwung bringen, um eine Idee durchzuführen." Dasselbe gilt nach Nietzsche auch für die Pädagogik (Bi. I. 330). Die durchzuführende Idee, das Bildungsziel und Bildungsideal, kennen wir bereits. Wie sind nun die darauf hinzielenden Triebe in Schwung zu bringen? Nietzsche nennt als Hauptmittel der Erziehung den Kampf. Er verurteilt die neuere Erziehung, die sich scheut, den Ehrgeiz zu entfesseln. Er weist hin auf die hellenische Volkspädagogik, die gebot, daß sich jede Begabung kämpfend entfalte. Ohne Neid, Eifersucht und wettkämpfenden Ehrgeiz mußte der hellenische Staat entarten. Das gleiche gilt für die Erziehung. Auch hier muß das Individuum durch den Wettkampf entfesselt werden; denn der Wettkampf macht frei und zwingt doch nach ehernen Gesetzen (IX. 292). Die Benutzung des Ehrgeizes zu pädagogischen Zwecken findet sich nicht nur in der hellenischen Volkspädagogik. Auch Trotzendorf und Sturm

suchten den Ehrgeiz zu wecken und zu pflegen, desgleichen die Jesuiten. Locke forderte Entwicklung des Ehrgefühls und die Meritentafeln Basedows verfolgten einen ähnlichen Zweck. Nietzsches Forderungen nach dieser Seite hin sind nicht neu, obgleich sie kriegerischer klingen als die Sätze der Genannten. Sie sind, wie die meisten pädagogischen Grundsätze Nietzsches, ein Ausfluß seiner kulturellen Gedanken und Ideale. Menschen, die ihren Instinkten nach leben und ihre Eigenart unbekümmert um andere zum Ausdruck bringen wollen, müssen in der Welt Anstoß erregen, müssen in Kämpfe verwickelt werden. Nietzsche will den Kampf nicht hindern; er fordert ihn geradezu und er hat seine Meinung von der hohen kulturellen und pädagogischen Bedeutung des Kampfes in seinem Leben nicht geändert. Wir finden sie noch in seinen späteren Schriften vertreten (II. 329, 355 ff., V. 6, 123, VI. 66 ff., VII. 309, VIII. 149, 218, XII. 119, 139, XIII. 62, XV. 210). Den Krieg wertete Nietzsche stets höher als den Frieden. Das gäbe ein neues Merkmal für die Einheit seines wandelreichen Charakterbildes.

Neben dem unhistorischen Empfinden ist es bekanntlich das überhistorische, das Nietzsche als Heilmittel gegen die „historische Krankheit" empfiehlt. Das überhistorische Empfinden — das künstlerische und religiöse — wird darum auch in den künftigen Bildungsanstalten geweckt und gepflegt werden müssen. Die Kunst selbst ist nach den Theorien Nietzsches ein Bildungsmittel ersten Ranges. Wir lernten bei Behandlung des Kulturproblems auch den eigentümlichen Prozeß der Kultivierung — von der Musik zum Mythus und durch beide hindurch zur heroischen oder tragischen Gesinnung — kennen. Es würde inkonsequent sein, wenn Nietzsche diesen eigenartigen Verlauf nicht auch für die Bildung des einzelnen in den künftigen Bildungsanstalten gelten ließe. Nietzsche bleibt sich hier selbst getreu. Wenn auch keine längere Ausführung darüber von ihm hinterlassen wurde, so finden sich doch genügend Äußerungen, die uns mit Sicherheit darauf schließen lassen, daß die eben erwähnte Stufenfolge im Kulturverlauf auch für den Verlauf der Bildung gilt. Auch die Bildung des einzelnen beginnt mit Musik. Musik ist die einzig neue Gewalt in der Reihe unserer Erziehungsmittel, die wir vor den Menschen früherer Jahrhunderte voraus haben. Die gegenwärtigen Erziehungsanstalten erscheinen Nietzsche besonders darum so rückständig, weil sie diese Gewalt noch nicht zum Erziehungsmittel machten. Ihre Einrichtung entstammt dem Mittelalter, also einer Zeit, wo die moderne Musik noch nicht geboren war. Nietzsche fordert darum, die Musik mit unter die modernen Bildungsmittel aufzunehmen.

Über die Art und Weise, wie Nietzsche in seinen künftigen Bildungsanstalten die Musik als Erziehungs- und Unterrichtsmittel verwendet wissen will, hat Nietzsche uns nichts verraten. Ich für meine Person halte es für durchaus verfehlt, Musik als primäres Bildungsmittel einzusetzen, nicht einmal in der Reihenfolge der Künste, noch viel weniger in der Reihenfolge der Bildungsmittel überhaupt. Es ist fraglich, ob nicht die Kunst des Auges die Vorstufe bilden muß für die Kunst des Ohres oder ob nicht auch hier individuell zu verfahren ist und akustische und optische Typen unter den Menschen einen verschiedenen Ausgangspunkt verlangen. Schon in den „Vermischten Meinungen und Sprüchen" vertritt denn auch Nietzsche die Anschauung, daß Volksschulen gut daran täten, die Kunst des Auges mehr zu kultivieren als die Kunst des Ohres (Aph. 213). Auch weiß man nicht, durch welche Musik der junge Nietzsche eigentlich erziehen will, durch die Musik des Volksliedes, das er als einzige wahrhaft volkstümliche Kunst bezeichnet, oder durch die Kunst Beethovens oder durch die Kunst Wagners. Andere Musik läßt Nietzsche ja überhaupt nicht als wahre Kunst gelten.

Die ästhetische Kulturtheorie Nietzsches läßt aus der Kunst des Dionysischen, aus der Musik, das Apollinische, den Mythus, entspringen. Das Apollinische folgt, wie wir sahen, naturnotwendig dem Dionysischen. Beide Kunsttriebe schreiten beständig fort. Der eine nimmt immer wieder die Stufe des anderen ein und nötigt gleichzeitig zu einer neuen Vertiefung. Nietzsche sieht in diesem künstlerischen Prozeß zugleich ein Bild für die Entwicklung des Menschen, des einzelnen wie der Nation. Ziele und Wege der Erziehung werden darum durch dieses psychische Phänomen bestimmt (IX. 178). Auch im Bildungsprozeß muß also jener ästhetische Kulturverlauf in Erscheinung treten. Bildung ist nach Nietzsche ein fortwährendes Wechseln von Wahnvorstellungen in der Richtung nach dem Edleren hin. Unsere Motive werden immer mehr vergeistigt; sie gehören immer mehr einer größeren Allgemeinheit an.

Die Abstraktion, die Nietzsche in seiner Kritik der bestehenden Bildungsanstalten so scharf bekämpft, läßt sich also doch nicht ganz vermeiden. Auch Nietzsche fordert eine immer mehr sich steigernde Vergeistigung der Motive und eine immer größer werdende Verallgemeinerung, also ein immer stärkeres Ablösen vom Konkreten, ein immer weiter gehendes Zurückdrängen natürlicher Instinkte und eine immer mehr in die Breite fließende Wirkung. Nietzsche nähert sich also so letzten Endes, ohne es vielleicht zu wollen, dem Intellektualismus und der allgemeinen Volksbildung, also der „Unkultur". Oder sieht Nietzsche in dieser

allmählichen Fortbildung, die letzten Endes zur Unbildung führt, da sie notwendig Überbildung werden muß, nur eine unvermeidliche Konsequenz jeder wahren Bildungsbestrebung, eine schlimme Folgeerscheinung, die man aber mit in Kauf nehmen muß um der wahren Bildung willen? Der apollinische Trieb in seiner höchsten Steigerung führt zur Betätigung des dionysischen; jede Wissenschaft schlägt in Kunst um. Aber auch der dionysische Trieb erzeugt letzten Endes rein apollinische Wirkungen. Jede Kunst wird, wie wir sahen, letzten Endes wieder Wissenschaft. Somit hätten wir nach den Theorien Nietzsches keine wahre Höherentwicklung, sondern nur einen ewigen Kreislauf. Kultur und Überkultur oder Unkultur, wahre künstlerische Bildung und theoretische Scheinbildung oder Unbildung lösen sich beständig ab. Die letzten Konsequenzen dieser Bildungstheorie sind allerdings absurd: das unvermeidliche Ziel jeder Bildung ist Über- und Unbildung und sie erreicht es um so rascher, je kräftiger sie nach wahrer Bildung strebt. Aber Nietzsche denkt bei der Aufstellung seiner Bildungstheorie noch nicht an diese eigenartige Konsequenz. Für ihn kommt jener Umschlag zur theoretischen Kultur überhaupt nicht mehr in Betracht, wo er von wahrer Bildung spricht. Er will auch gar kein goldenes Zeitalter heraufbeschwören, das ewig währt. Er weiß recht wohl, daß eine Höhenkultur, wie sie die Hellenen besaßen, nur kurz währen kann. Aber er will trotzdem diese Höhenkultur, unbekümmert um ihre Folgen und blind gegen ihre schreckliche Konsequenz. Er will sie um ihrer selbst willen und hält Umschau, ob sie in einer Zeit wie der unseren möglich ist, ob in einer durch die Wissenschaft so aufgeklärten Epoche noch Mythen gebildet werden können. Nietzsche bejaht die Frage: Auch unsere Zeit ist trotz der fortgeschrittenen Wissenschaft nicht unfähig für die Geburt des Mythus. Aber nicht die alten Mythen können das kommende Geschlecht erziehen, auch keine fremdländischen. Ein neuer deutscher Mythus, der der neuen deutschen Musik entspringt, wird eines der wirksamsten Bildungsmittel sein in dem Gymnasium der Zukunft. Mythische Bilder werden wie unbemerkt allgegenwärtige Wächter die junge Seele unter ihrem Schutze aufwachsen lassen. Der abstrakten, der wissenschaftlichen Erziehung fehlt der „feste und heilige Ursitz“ (160). Nietzsche sieht darum den Kern der Erziehung darin, daß alles Erlebte sofort unter bestimmten Wahnvorstellungen begriffen wird. Die mythische, die ästhetische Erfassung und Darstellung des Unterrichtsstoffes gilt also Nietzsche für ein Hauptbildungsmittel.

Aber wir schauen uns in den Schriften des jungen Nietzsche vergebens nach einer genauen Aufzählung und Bestimmung der

neuen deutschen Mythen oder nach irgend welchen Angaben über die pädagogische Verwertung des Mythus überhaupt um. Der deutsche Mythus, unter dem die Jugend der „ersten Generation" aufwachsen soll, wird — wie aus dem früher Gesagten zu erschließen ist — alt und neu zugleich sein. Er wird alles Deutsche in sich aufnehmen, sofern es eine mythische Darstellung gestattet. Im Nationalen, im Deutschtum muß der neue Mythus wurzeln, wenn er den deutschen Geist wecken soll. Er muß modern sein, das heißt: er muß der wissenschaftlichen Kritik stand halten können; er darf nichts enthalten, was unsere aufgeklärte Zeit für Unsinn erklären würde. Die neuen Mythen werden darum vergeistigter sein als unsere alten germanischen Götter- und Heldensagen. Wo ein solcher Mythus zu finden, ob er überhaupt schon geboren wurde, verrät uns Nietzsche nicht. Wahrscheinlich fehlt er uns noch, da die wahre deutsche Musik, aus der er sich losringen muß, noch zu jung ist, um zum Mutterschoß des neuen deutschen Mythus werden zu können, unter dessen Wirkungen ein frisches, starkes Geschlecht emporwächst.

Musik und Mythus finden ihre Vereinigung in der Tragödie, dem apollinisch-dionysischen Kunstwerk, der höchsten Stufe jeglicher Kunst. Das vornehmste und höchstwertige Erziehungs- und Bildungsmittel wird darum die Tragödie sein. Nietzsche will denn auch das Theater als Bildungsinstitut ersten Ranges bei dem Geschäfte der Erziehung und Bildung mit herangezogen wissen (IX. 127). Nähere Angaben über die Zeit, wann diese Heranziehung zu erfolgen hat, sowie über die Art und Weise, wie Theater und Tragödie mit der gesamten Erziehungstätigkeit zu vereinen sind, finden wir freilich nicht — sowenig wir etwas über die eigentliche methodische Behandlung von Musik und Mythus erfahren — doch wird man nicht fehl raten, wenn man annimmt, daß mit dem klassischen Altertum, dessen höchstwertiges Kunst- und Kulturprodukt die Tragödie ist, auch die Tragödie selbst erst an den Abschluß der übrigen Bildungsmittel anzufügen ist. Die höchste Stufe der Kunst wird auch die höchste Stufe der Bildungsgelegenheit sein, da erst der gereifte Mensch befähigt ist, sich ihren Wirkungen voll hinzugeben.

Stärkeres Interesse als dem pädagogischen Betrieb der Musik, als der methodischen Verwendung des Mythus und der Tragödie bringt Nietzsche einem anderen Bildungsmittel an den Gymnasien der Zukunft entgegen, nämlich der Sprache, dem alten Kampfobjekt unserer Mittelschulen. Nietzsches Forderungen und Reformvorschläge auf diesem Felde zerfallen in zwei große Gruppen: in pädagogische Grundsätze hinsichtlich der deutschen und hinsichtlich der klassischen Sprache.

Die deutsche Sprache ist nach Nietzsche das wirksamste Bildungsmittel, das wir besitzen. Sie ist ein Gebiet zum Handeln, nicht zu blutleerer Abstraktion. Darum ist sie auf dem Gymnasium der Zukunft unentbehrlich. Sie ist etwas Lebendiges. Darum darf sie nicht wie eine tote Sprache behandelt werden. Alles Lebendige muß lebendig behandelt werden. Unsere klassischen Dichter und Künstler sind die wenig wahrhaft Gebildeten, die das deutsche Volk besitzt. Ihnen ist darum nachzueifern. Mit ihrem Geiste ist der Geist des Gymnasiums zu durchdringen. Die Jugend der „ersten Generation" muß an den „strengen Gehorsam unter das Szepter des Genius" gewöhnt werden (IX. 338, 342, 394). Nietzsche will nicht, daß dem Zögling das Lernen leicht gemacht werde, wie dies u. a. der Philanthropinist Basedow und der Neuhumanist Gesner forderten. Wo Nietzsche auf die Herrschaft des Genius zu sprechen kommt, da wird er hart und tyrannisch, da mutet er uns an wie ein Stück Mittelalter. Da verwirft der begeisterte Prophet der Freiheit und Selbständigkeit jede selbständige Betätigung; da wird das Handeln und Wollen des werdenden Menschen wenn auch nicht zum „Kadavergehorsam" der Jesuiten, so doch zur unbedingten Hingabe an die Gesetze des Genius. Nietzsches Forderungen sind auch hier den Grundsätzen der Aufklärungspädagogen direkt entgegengesetzt. Der Rationalismus verwirft allen Autoritätsglauben. Auch Rousseaus Emil kennt keine Autorität als sich selbst; trotzdem schmiedet ihn sein geistiger Vater bis zur Mündigkeit an einen Hofmeister. Einen ähnlichen Widerspruch finden wir bei Nietzsche: Die Jugend der „ersten Generation" soll nur den Forderungen folgen, die ihr eigenes Selbst stellt; trotzdem stellt sie Nietzsche unter die ehernen Gesetze des Genius, also schrankenlose Freiheit und harter Zwang in engster Verbindung.

Bei wahrhafter Erlernung der Muttersprache ist eine ernste und unerbittliche Gewöhnung an die Gesetze, wie sie die Sprache unserer Klassiker enthält, unvermeidlich. Das „allseitige Gewährenlassen der freien Persönlichkeit" wäre hier ein „Kennzeichen der Barbarei" (IX. 339). Nur unter strenger Sprachzucht wird das Gefühl für das Große und Starke unserer Klassiker sich entwickeln können. Man muß erst selbst erfahren haben, wie schwer die deutsche Sprache ist. Erst dann wird man die Kunst unserer Genien zu schätzen wissen. Nur dann wird der gesunde Ekel an der Eleganz und gewählten Diktion unserer Zeitungs- und Romanschreiber uns vor Ähnlichem bewahren. Nietzsche erklärt es für grundfalsch, selbständig stottern zu lassen, wo erst sprechen zu lernen wäre, selbständig zu ästhetisieren, wo stille Andacht am Kunstwerk am Platze sein würde, selbständig zu philosophieren,

wo man aufmerksam dem großen Denker lauschen müßte. Nietzsche verwirft jede verfrühte Selbständigkeit und fordert ein Erlernen der deutschen Sprachkunst unter der Zucht des Genius, unter der Zucht der deutschen Klassiker. An den großen Vorbildern soll sich die deutsche Jugend emporranken zu der Höhe, wo sie einst — wenn auch erst spät im reiferen Alter — selbst Blüten und Früchte tragen kann.

Aber nicht über die klassischen Schriftsteller soll man lesen, sondern ihre Werke selbst. Nur durch die Muttersprache hindurch kann der Mensch zur klassischen Bildung gelangen. Eine ernste und strenge Gewöhnung im Gebrauche der Muttersprache ist der natürlichste Ausgangspunkt. Aus eigener Kraft kommt selten einer auf die rechten Pfade. Die weitaus größte Zahl bedarf der Führer und Meister. Mit einem „Sprung ins Blaue“ kann niemand ins klassische Altertum gelangen. Die Art, wie gegenwärtig auf dem Gymnasium die klassischen Studien betrieben werden, erklärt Nietzsche für durchaus falsch. Das redliche Kommentieren und Paraphrasieren des philologischen Lehrers der Gegenwart erklärt Nietzsche für einen solchen „Sprung ins Blaue“. Nicht die philologischen Lehrer können darum zu Führern ins klassische Altertum werden, sondern Goethe, Schiller, Lessing, Winkelmann. Sie sind die „vorbereitenden Führer und Mystagogen der klassischen Bildung“ (IX. 343/344). Nur an ihrer Hand gelangen wir zur Antike. Sie sind es, die uns den Sinn für Form lehren. Sie tragen uns auf mächtigen Schwingen Griechenland, dem Lande der Sehnsucht, zu. Zunächst aber müssen unsere Gymnasien deutsch werden, nicht kosmopolitisch. Man kann nicht in eine ferne Welt einführen, wenn man den heimischen Boden unter den Füßen verliert. Den deutschen Geist lieben lernen, jenen tapferen Geist der deutschen Reformation, der deutschen Musik und der deutschen Philosophie, das wäre die rechte Vorbereitung für eine wahre Erneuerung der altklassischen Studien; denn es ist die Vorbedingung zur Liebe für den Geist der Hellenen. Das Band, welches auf geheimnisvolle Weise das ernste deutsche Wesen und den griechischen Genius verknüpft, ist schwer zu fassen. Aber erst muß durch Erweckung des deutschen Geistes die Sehnsucht nach dem griechischen Genius erweckt werden. Bevor dies nicht geschehen ist, kann ein wahres Studium der klassischen Welt und Sprache nicht in Angriff genommen werden.

Unser gegenwärtiges Gymnasium betrachtet als Hauptaufgabe die Einführung in die Kenntnis des klassischen Altertums. Sie gilt ihm als Propädeutik für Denken, Sprechen und Schreiben.

Nietzsche erklärt diesen Lehrgang für durchaus verkehrt. Er fordert darum, die Jugend zunächst in die Kenntnis der Gegenwart und des sie umgebenden Lebens einzuführen, sie in Geographie, Naturkunde, Nationalökonomie und Gesellschaftslehre zu unterrichten, ehe an ein Studium des Altertums gedacht werden kann. Nicht an den Anfang, sondern an den Schluß des Studiums ist die Kenntnis des Altertums zu stellen. Es gab einmal eine Zeit, in der das Altertum auch seiner wissenschaftlichen Stoffe wegen gelehrt wurde. Seine Wissenschaft galt als Inbegriff der weltlichen Kenntnisse. Heute, da die Wissenschaft fortgeschritten ist, fällt dieser Grund weg. Heute lehrt man das Altertum nicht mehr seiner Materie, sondern seiner formalen Seite wegen. Nietzsche ist im Grunde kein Gegner dieser Studien; er findet als das Beste, was das heutige Gymnasium seinen Zöglingen gibt, den Ernst, mit dem die lateinische und griechische Sprache jahrelang hindurch behandelt wird. Die Jugend gewinnt nach Nietzsches Meinung doch wenigstens Respekt vor der streng fixierten Regelmäßigkeit und Logik dieser Sprachen (IX. 347). Man muß sich wundern über diese Stellungnahme Nietzsches. Der erbitterte Gegner jeder logisierenden Richtung preist auf einmal den logischen Zwang und die streng fixierte Regel! Greift er damit nicht zurück ins ferne Mittelalter anstatt in eine freie Zukunft? Zieht er nicht zwei Stücke der alten septem artes liberales, die Grammatik und die Dialektik oder Logik, als Bildungsmittel heran? Spricht er nicht einem gewissen Mechanismus und Formalismus das Wort? Steht ein derartiger Betrieb nicht in direktem Gegensatz zu dem ganzen Geist der zukünftigen Gymnasien?

Nietzsche will — wenn wir ihn recht verstehen — nicht in seinen kommenden wahren Bildungsanstalten einen vorwiegend formalistischen Betrieb der alten Sprachen zur Einführung bringen. Seine Bemerkungen gelten offenbar nur den bestehenden Anstalten. Unter all dem Falschen und Verkehrten erscheint ihm das weniger Falsche und Verkehrte noch als das Beste. Aber falsch und verkehrt bleibt es trotzdem.

In den künftigen Gymnasien erhält das Altklassische auf keinen Fall die Stellung, die es in den heutigen einnimmt. Wer den Schülern die Griechen vorführt, der behandelt nach Nietzsches Meinung und Urteil die Jünglinge wie gereifte Männer. Unsere Gymnasiasten sind in ihrem Alter noch gar nicht fähig, die formale Seite der griechischen Kultur zu erfassen. Wäre es Aufgabe des Philologen, formal zu erziehen, so müßte er „gehen, tanzen, sprechen, sich gebaren, sich unterreden“ lehren (X. 322, 334). Unsere Zeit aber versteht unter formal erziehen: denken

und schreiben lehren, mit anderen Worten: ein wissenschaftlicher Mensch werden. Darin sieht Nietzsche einen Widerspruch: Zur eigentlichen Wissenschaft kann man heutzutage überhaupt nicht mehr erziehen; denn sie ist zu umfassend geworden. Mithin erzieht man zur „Wissenschaftlichkeit". Wissenschaftlichkeit aber aus den Stoffen der alten Griechen zu lehren, ist Anachronismus; die damaligen Wahrheiten sind längst widerlegt. Wollte man aber das Altertum selbst als Objekt der Wissenschaft vorführen, so wäre dies ebenso unnatürlich; denn nur der kann eine Zeit beurteilen, der darüber steht. Also müßte das Altertum zuerst überwunden werden.

Die Bevorzugung, die das Altertum heute erfährt, beruht nach der Kritik Nietzsches auf Vorurteilen, auf Ignoranz, falschen Urteilen und trügerischen Schlüssen, insbesondere aber auf dem Interesse eines Standes, der Philologen (X. 311 ff.). Man sucht bei den Griechen Wissenschaftlichkeit. Nicht sie, sondern die Ägypter waren das wissenschaftliche Volk, das Volk der Literatur. Aus der Verquickung des Ägyptischen mit dem Griechischen entstand die alexandrinische Kultur. Um Wissenschaftlichkeit zu studieren, wäre also das Studium des Ägyptischen geeigneter als das Studium des Griechischen. Das Hellenische ist in seinem Wesen eigentlich noch unbekannt. Es hat nach Nietzsches Meinung nichts mit dem Humanen zu tun, kann also auch keine humanistische Bildung in unserem Sinne vermitteln. Die Philologie schob ihm den Begriff des Humanen nur unter. Die gegenwärtigen Menschen würden von ihrem ethischen Standpunkt aus einen Abscheu vor dem „Menschlichen" des Griechentums empfinden, wenn sie es in seiner Nacktheit vorgeführt erhielten. So aber wird ihm ein Mäntelchen aus Goldpapier umgehängt. Das Menschliche des Griechentums findet Nietzsche in einer gewissen Naivität, die sich in allen Lebensäußerungen jenes Volkes in einer Unmaskiertheit und Inhumanität zeigte, die uns heute völlig verloren gegangen ist. Wir haben unseren modernen Kulturbegriff gar nicht von den Griechen, sondern von den Römern. Unsere gegenwärtige Bildung baut sich darum auf einem „kastrierten und verlogenen Studium des Altertums" (X. 327) auf.

Das Altertum ist wohl imstande, uns eine Bildung zu geben, aber nicht die, welche man heute als Bildung bezeichnet. Nietzsche kann in seinen zukünftigen Bildungsanstalten das Altertum nicht entbehren. Er muß, seiner Kulturtheorie entsprechend, das Altertum, d. h. das Hellenentum zur Zeit der attischen Tragödie, sogar als Bildungsmittel ersten Ranges einschätzen. Er tut dies auch, aber mit starken Einschränkungen hinsichtlich des pädagogischen Wirkungskreises. Als Massenbildungsmittel

hat das klassische Altertum nach Nietzsches Meinung heutzutage überhaupt keine Bedeutung mehr. Es ist nicht mehr die Schatzkammer aller Kenntnisse. Was bedeutet das Altertum gegen unsere moderne Kunst, gegen unsere moderne Wissenschaft, gegen unsere moderne Philosophie? Seine Wirkung ist eine verhältnismäßig schwache und geringe im Vergleich zu den Mächten der lebendigen Gegenwart. Sein unvergleichlich hoher Bildungswert besteht nur in der Wirkung, die es auf die wenigen genialen Menschen auszuüben vermag, indem es sie zu künstlerischen Schöpfungen begeistert: „Goethe als deutscher Poet und Philolog; Wagner als noch höhere Stufe. Hellblick für die einzig würdige Stellung der Kunst; nie hat ein antikes Werk so mächtig gewirkt wie die Oresteia auf Wagner" (X. 366). Unsere höchste Kunst und das wahrhaft erkannte Altertum stehen darum nicht im Gegensatz, sondern tragen einander geradezu.

Nicht als Nachahmende, sondern nur als Nachschaffende können wir von dem Altertum gewinnen. Das vermag aber nur der reife, nicht der sich erst entwickelnde Mensch. Stellen wir uns historisch zum Altertum, so degradieren wir es, daß es seine bildende Kraft verliert. Das Griechentum ist zu überwinden. Es kann nach Nietzsches Forderung aber nur durch die Tat überwunden werden. „Eine Kultur, welche der griechischen nachläuft, kann nichts erzeugen" (X. 321). Wer das Altertum studieren will, der darf es nur studieren, wie man einen vorbildlichen Menschen studiert. Mittel und Wege der Nacheiferung muß man der eigenen Natur entnehmen. Nur was mit Liebe ergriffen wird, nur was fortzuzeugen verlangt, soll studiert werden; denn nur ein derartiges Studium bildet. Einen fortschreitenden Kanon des Vorbildlichen, angepaßt für jüngere und ältere Geister, fordert Nietzsche als beste Stoffsammlung und Stoffanordnung seiner zukünftigen Bildungsanstalten. Wir finden: sein oberster philosophischer und kultureller Wertbegriff, das Leben, dient auch seiner gesamten pädagogischen Wertung als Maßstab. Nur was Lebenswert hat, hat Wert für die Pädagogik; nur was Leben weckt und erhält, wirkt erziehend und bildend.

Nietzsches pädagogische Anschauungen über den Betrieb der Sprachen am Gymnasium zeigen ein Gemisch von alt- und neuhumanistischen, von mittelalterlichen und modernen, sowie von rein subjektiven Forderungen. Sie schneiden ohne Zweifel stärker in die pädagogische Praxis ein als Nietzsches Ausführungen über Musik, Mythus und Tragödie. Man merkt ihnen an, daß sie nicht nur Ideen, sondern bodenständiges Gewächs sind, daß sie zum großen Teil der wirklichen pädagogen Tätigkeit Nietzsches entkeimten.

Nietzsches Forderungen müßten, wenn sie verwirklicht würden, eine ähnliche Trennung zwischen den Gebildeten und dem Volke hervorrufen, wie sie zur Zeit der mittelalterlichen Scholastik und im Zeitalter des Humanismus in Deutschland zu finden war. Nietzsches aristokratisches Prinzip verbietet der weitaus überwiegenden Mehrzahl des Volkes, überhaupt nach Bildung zu streben. Nur eine verschwindend kleine Anzahl würde sich zu den Gebildeten zählen können. Alle übrigen blieben im Zustande der Barbarei. Die Scholastik griff noch nicht auf das klassische Altertum zurück. Das Wissen wurde von Geschlecht zu Geschlecht durch das Mittel der Tradition vererbt. Etwas Ähnliches fordert auch Nietzsche von der wahren Volksbildung, zwar nicht inhaltlich, aber doch formell. Auch sie soll sich traditionell von Generation zu Generation weitergeben. Dem Inhalte nach ist die scholastische Bildung freilich eine grundverschiedene von der wahren Volksbildung Nietzsches; aber die Art der pädagogischen Vermittlung, die Tradition, ist die gleiche. Hinsichtlich der antikklassischen Bildung aber ist Nietzsche kein Scholastiker. Hier ist er durchaus humanistischer Gesinnung trotz seiner abweichenden Eingliederung der humanistischen Studien und der Beschränkung auf eine winzige Zahl Bildungsfähiger. Der Humanist wollte nicht aus philologischen und theologischen Lehrbüchern, sondern aus den altklassischen Quellen selbst schöpfen. Dasselbe fordert Nietzsche. Nicht aus Schriften über die Klassiker läßt sich die wahre Bildung gewinnen, sondern aus der Lektüre der Klassiker selbst. Humanistisch ist ferner die starke Betonung des Individuellen, des Persönlichen. Das ungebundene Genießen, jene trotzige Unabhängigkeit, jenes starke Selbstgefühl, das die Menschen der Renaissance auszeichnete, soll ja auch das Kennzeichen der „ersten Generation“ Nietzsches sein. Wir sahen allerdings, daß diese Ungebundenheit eine gewaltige Einschränkung durch die Autorität des Genius erfährt; aber der eigentlichen Grundstimmung selbst tut diese Einschränkung keinen Abbruch. Damit hängt aufs engste der Kampf Nietzsches gegen jedes asketische, weltflüchtige Bildungsideal zusammen, welchen Kampf ja auch der Humanismus gegen das überirdische Ideal des katholischen Mittelalters auszufechten hatte. Auch bei Nietzsche finden wir überall die Betonung des Natürlichen, des Irdischen, überall die Forderung tapferer Lebensbejahung. Gleich dem humanistischen ist auch Nietzsches Bildungsideal antikirchlich. Die Jugend soll nicht mit religiösen Vorstellungen erfüllt werden. Die Menschen würden ohne religiöse Furcht und Hoffnung nicht schlechter werden. Nietzsche kann nicht finden, daß sie sich unter dem „Joche der Religionen“ (X. 371) besonders gut und

sittlich ausnähmen. Vor allem ist jeder Glaube an eine Vorsehung zu vernichten. Nietzsche hofft, daß die Menschheit einmal auf höherer Kulturstufe die Mittel, welche sie jetzt auf den Bau von Kirchen verwendet, für Erziehung und Schulen ausgibt und den Intellekt, den sie jetzt auf Theologie richtet, zur Lösung von Erziehungsfragen benutzt. Humanistisch ist endlich die Bekämpfung der logischen Formen, obgleich auch hier wieder eine Ausnahme von der Regel in der Wertung Nietzsches verzeichnet werden mußte, sowie das starke Hinarbeiten auf Stilbildung.

Aber Nietzsche bleibt nicht Humanist; er wächst nur zu bald darüber hinaus. Von einer bloßen Schauspielerei, von einer antiken Draperie, will er nichts wissen. Trotz aller Vorliebe für Stil und Form verwirft er die humanistische eloquentia. Ehrlichkeit, rauhe und ungeschminkte Offenheit schätzt er höher als alle fein verhüllte Unnatur. Seine Künstler sind keine Ästheten, keine „schönen Seelen", sondern tapfere, starke Naturen, die sich geben, wie sie sind, und niemals nur scheinen wollen.

Nietzsche unterscheidet sich vom Humanismus auch durch seine nationalen Forderungen. Er will die Jugend nicht erst zu Angehörigen einer längst untergegangenen Kultur machen, sondern vor allem zu echten Deutschen. Nicht international, sondern deutsch sollen die werdenden Menschen empfinden lernen. Nach dieser Seite hin ist Nietzsche durchaus modern. Die Worte, die Kaiser Wilhelm II. in der berühmten Dezemberkonferenz des Jahres 1890 sprach: „Wir wollen nationale junge Deutsche erziehen und nicht junge Griechen und Römer!" könnten auch aus dem Munde des jungen Nietzsche gekommen sein. Schärfster Gegner des Humanismus ist endlich Nietzsche in seiner Stellung zur Muttersprache. Die Humanisten hatten für die deutsche Sprache keinen Platz in ihrem Bildungsprogramm. Erasmus z. B. war der Meinung, daß nur die alten Sprachen Sachkenntnis und eloquentia verleihen könnten. Nietzsche spricht gleich dem Philanthropinisten Trapp den alten Sprachen die Fähigkeit ab, allgemeines Bildungsmittel zu sein. Er verneint ihren wissenschaftlichen und formalen Bildungswert. Den Humanisten, z. B. dem Straßburger Sturm, galt die Kenntnis der alten Sprachen als Selbstzweck. Nietzsche verurteilt alles, was bloßen Kenntniswert, was keinen Lebenswert besitzt. Wohl fordert er gleich Trotzendorf, daß man irgend eine Zeit mehr durch ein Leben im Geiste jener Zeit als durch bloßes Bücherstudium kennen lernen muß; aber er verwirft es, wenn heutzutage die deutsche Jugend im Geiste der alten Lateiner erzogen werden soll. Ein derartiger Zustand gilt ihm als schlimmer Anachronismus. Er stellt nicht das Studium der alten Welt in den Mittelpunkt der Bildungsarbeit seiner

„ersten Generation". Bei Nietzsche rückt das Studium des klassischen Altertums an den Schluß der gesamten pädagogischen Einwirkung. Auch dann hat es nicht den Wert eines allgemeinen Bildungsmittels, sondern nur den eines Vorbildes für schöpferische Tätigkeit, für geniale Menschen. Nietzsches Verwandtschaft zu dem italienischen Humanismus, der die neuen Ideen nicht nur lehrte wie die meisten deutschen Humanisten, sondern nach ihnen zu leben trachtete, ist darum größer als der zum deutschen, wo die ganze Bewegung am Ende zur Schulsache wurde und nicht zur lebendigen Angelegenheit aller Gebildeten. Wenn Nietzsche ein Studium des klassischen Altertums fordert, so denkt er übrigens, wie aus seinen kulturellen Anschauungen klar ersichtlich und verständlich ist, nicht in erster Linie an die Römer und an die lateinische Sprache, sondern an die Kultur der Hellenen und an die Sprache der alten Griechen. Nicht die lateinische, sondern die griechische Welt steht im Mittelpunkt seiner altklassischen Interessen. Damit aber nähert sich Nietzsche dem Neuhumanismus.

Nietzsche ist Neuhumanist nicht nur durch die starke Bevorzugung des Griechischen vor dem Lateinischen, sondern auch durch die energische pädagogische Würdigung der Muttersprache. Winckelmann, Lessing, Herder, Goethe, Schiller, Fr. Aug. Wolf, Wilh. v. Humboldt, die eigentlichen Schöpfer der neuhumanistischen Bewegung, sind ja auch die Männer, auf die Nietzsche des öfteren hinweist, wenn er nach Beispielen für ein rechtes Verhältnis des Deutschen zum Altklassischen sucht. Nietzsche will gleich ihnen durch das Griechentum das deutsche Wesen befreien von der Barbarei, von dem französischen und römischen Abklatsch und von der verhaßten Logisierung. Statt der alten Abhängigkeit forderten die Neuhumanisten ein freieres Verhältnis zum klassischen Altertum. Statt des römischen, des lateinischen, finden wir bei ihnen den hellenisch-deutschen Humanismus. Die Neuhumanisten wollten einen Wettkampf mit den Griechen um den Preis der Schönheit. Aber nicht der bloßen althumanistischen Imitation wurde ein Wert zugesprochen. Das eigene Volkstum sollte eingesetzt werden. Auch Nietzsche will gleich dem neuhumanistischen Pädagogen Gesner keine Imitation der lateinischen und griechischen Klassiker, sondern eine Ausbildung des eigenen Könnens. Der Zögling soll sich selbst versuchen und einst zu eigener Produktion in der Muttersprache befähigt werden. Nietzsche rückt diese Produktion allerdings weit hinaus. Sie fällt eigentlich gar nicht mehr in die Zeit der Gymnasialbildung, so daß der theoretische Neuhumanist Nietzsche in der Praxis eher zum Althumanisten — insofern es auf die Methode

ankommt, denn seine Stoffe sind nichts weniger als althumanistische — wird. Aber letztes Ziel bleibt die Originalproduktion doch. In dieser Zielsetzung liegt ja der eigentliche Grund für den aristokratischen Charakter der altklassischen Bildung. Nur für den schöpferisch tätigen Menschen, nur für den Künstler hat sie Wert, nimmermehr für die Allgemeinheit. Der Deutsche soll sich seinen eigenen Stil schaffen. Die Alten können ihm Muster sein für die Art, wie eigene Stärke neue Formen erzeugen kann. Lektüre ist bei den Neuhumanisten nicht Selbstzweck, sondern wird um der allgemeinen Bildung willen betrieben. Auch Nietzsche braucht das altklassische Studium nur als Mittel zur künstlerischen Betätigung, also auch nur als Weg zur wahren Bildung im Sinne Nietzsches. Auch die Wertung der antiken Menschlichkeit erinnert an die Wertung der Neuhumanisten. Gesner und Ernesti sahen in den Alten die größten und edelsten Geister, die je gelebt haben. Auch Herder, Goethe, Schiller, die beiden Schlegel, Wilh. v. Humboldt und Hölderlin erblickten in den Griechen die Vertreter eines idealen Menschentums. Ähnlich verhält es sich mit der Wertung Nietzsches. Auch er schätzt an den Hellenen vor allem ihre starke Menschlichkeit, nicht die sogenannte Humanität im modernen Sinn, sondern die natürliche Nacktheit ihrer Sitten, den Haß gegen jede Konvention und die starke Gliederung in Individualitäten, nicht ihr Wissen. Als volle Menschen, nicht als historische Objekte, sind darum die alten Griechen vorzuführen. Nietzsche setzt sich mit dieser Forderung in Gegensatz zu dem Neuhumanisten Heyne, der mit seiner sachlich-historischen Erklärung der Alten eine philologische Altertumswissenschaft anbahnte. Nietzsche ist ein leidenschaftlicher Gegner dieses historisch-wissenschaftlichen Betriebs.

Nietzsche ist Neuhumanist auch darin, daß er nicht nach dem Nutzen der Dinge fragt, sondern nach dem an sich Wertvollen. Nietzsche ist Puritaner, kein Utilitarier. Nicht für irgend welche Zwecke will der Neuhumanismus erziehen, sondern nur zur wahren Menschlichkeit. In der Kenntnis der griechischen Welt sah Fr. Aug. Wolf den Weg zur Menschenbildung überhaupt. Eine Beschäftigung mit der klassischen Sprache wegen ihrer allgemeinen Nützlichkeit weist er mit Verachtung von sich. Auch in seinem Haß gegen das Christentum, das ihm als ein durch das Judentum verschlechtertes Heidentum erscheint, gleicht er Nietzsche, nicht minder in der Exklusivität seiner Bildungsanstalten. Was die Einteilung derselben betrifft, so kann der Neuhumanist Gesner als Vorgänger Nietzsches gelten, wenn er erst im 13. Lebensjahre eine Auslese derjenigen eintreten lassen will, die sich dem Studium widmen.

Aber Nietzsche wächst wie über den Althumanismus so auch über den Neuhumanismus hinaus. Er verlangt nicht wie Fr. Aug. Wolf die allseitige Entwicklung aller Seelenkräfte zu einer „schönen Harmonie des inneren und äußeren Menschen". Wir sahen bereits: Nietzsches Pädagogik ist individualistisch. Er will nicht in allen Interessensphären gleichmäßige Ausbildung. Er greift die eine Kraft, die eine starke Anlage heraus und stellt sie in den alles beherrschenden Mittelpunkt. Nietzsche huldigt im Bereiche der Interessenpflege gewissermaßen einem monarchischen, nicht einem demokratischen Prinzip. Man möchte glauben, seine Lehre von der unumstrittenen Macht des Genius im kulturellen Leben habe sich auf seine psychologischen und pädagogischen Anschauungen übertragen. Auch hier finden wir die alles beherrschende geniale Leitung, der sich alles übrige angliedern und unterordnen muß. Auch hier wird alles nur durch diese monarchische Zentralkraft lebens- und wirkungsfähig gemacht.

Auch rein stofflich genommen, führen Nietzsches Anschauungen über den Neuhumanismus hinaus. Im Mittelpunkt der neuhumanistischen Bildung stehen die altklassischen Studien. Daran schließen sich, wie z. B. der Plan von Thiersch zeigt, Geschichte, Deutsch und Philosophie an. Was nicht in diesen Rahmen paßt, wird ausgeschlossen und der persönlichen Neigung überlassen. Nietzsches Forderungen sind realistischer. Nicht die altklassischen Studien stehen im Mittelpunkte, sondern das Leben und die Realien, sowie die neuklassischen Studien, die Lektüre unserer deutschen Klassiker. Die altklassischen Studien fallen über die Bildungsanstalten hinaus. Sie liegen jenseits derselben. Nur der bereits unterrichtete, gereifte Mann ist fähig, griechische Kultur zu studieren, und nur für den Genius, für den schöpferischen Dichter-Denker, hat das Studium der antiken Kultur einen Bildungswert.

Nietzsches Bildungsanstalt für die Jugend der „ersten Generation" ist, im vollen Lichte betrachtet, eigentlich eine deutsche Bildungsanstalt, e i n e k ü n f t i g e d e u t s c h e S c h u l e i n e i g e n a r t i g e m S t i l. Ihre Stoffe gliedern sich in realistische: Geographie, Naturwissenschaft, Nationalökonomie und Gesellschaftslehre — denn ganz ohne Wissenschaft kann auch Nietzsches Zukunftsgymnasium nicht auskommen — und in künstlerische: Musik, Mythus und Tragödie, also vornehmlich Ton- und Dichtkunst. Überall aber wird in erster Linie das Leben, nicht die Abstraktion als eigentliches Bildungs- und Erziehungsmittel gelten und da ein wahres Erleben nur im Leben selbst und in der Kunst möglich ist, so sind wirkliches Leben — Kampf und mutiges Handeln — und Leben in der Kunst und zwar in der

modernen — künstlerisches Schaffen und ästhetisches Genießen — die einzigen Bildungsmöglichkeiten.

Auch das Ziel der künftigen Gymnasien weicht wesentlich ab von den Zielen der neuhumanistischen Anstalten. Nicht selbständig arbeiten soll der Gymnasiast Nietzsches lernen, sondern den Genius lieben und sich ihm in unbedingtem Gehorsam beugen. Die Wirkungen der Gymnasien Nietzsches würden darum auch wesentlich andere sein als die Folgen der neuhumanistischen Institutionen waren. Der Neuhumanismus führte z. B. in Preußen zu einer Verstaatlichung des Schulwesens durch Errichtung eines Oberschulkollegiums im Jahre 1787 und zur Gründung eines eigenen wissenschaftlich gebildeten Gymnasiallehrerstandes. Nietzsches Bildungsanstalten streben nach einer Lösung von jeder staatlichen Aufsicht. Gleich dem Philanthropinisten Trapp verwirft er jede Einmischung des Staates und der Kirche in den Lehrbetrieb. Die Errichtung und Beaufsichtigung der Bildungsanstalten kann nicht Aufgabe des Staates sein, der mehr verderben als gut machen würde.

Nietzsches Pädagogik bedeutet ein Zurückgreifen auf die Zeit der deutschen Klassiker. Die politischen, kirchlichen, sozialen und wirtschaftlichen Fragen, die seit 1840 immer mehr an Bedeutung gewannen, werden zurückgedrängt und für minder wichtig gehalten; die puristischen Gesichtspunkte, die reinen Bildungsfragen, die rein menschlichen Interessen sollen ausschlaggebend sein. In dieser Forderung liegt ein Widerspruch der Forderungen Nietzsches überhaupt. Das Leben soll erziehen und dem Leben soll die Bildung dienstbar werden. Auch Nietzsche huldigt, wie wir schon bei Darstellung seiner ethischen Grundsätze erfuhren, trotz seiner puristischen Theorie einer utilitaristischen Praxis. Seine pädagogischen und kulturellen Vorschläge wollen ins Leben hinaus, wollen nicht Theorien bleiben, sondern lebenfördernd, praktisch wirken. Unser ganzes modernes Leben ist an soziale und wirtschaftliche Fragen gebunden. Sie einfach negieren, hieße eine dem Leben abgewandte, also eine unpraktische Pädagogik anstreben. Nietzsche zeigt gegen politische und staatliche Angelegenheiten eine Gleichgültigkeit, wie sie seinerzeit die deutschen Klassiker bekundeten. Wohl ist Nietzsche im Grunde seines Wesens durchaus national gesinnt. Er fordert eine Erweckung des deutschen Geistes; er sympathisiert mit der deutschen Burschenschaft. Aber trotz seiner nationalen Forderung fühlt er zugleich kosmopolitisch. Nicht dem deutschen Staate, überhaupt keinem Staate will er helfen, sondern der Menschheit. Der deutsche Geist wird ihm zum Menschheitserlöser. Nietzsche ist ein Gegner jeder politisch egoistischen Bestrebung. Die materielle Denk-

weise unserer Zeit ist ihm verhaßt. Seine eigene Grundstimmung ist trotz der immer wiederkehrenden Forderung, vor allem dem Leben zu dienen, doch durch und durch idealistisch.

Aber Nietzsche möchte trotz seines ethischen Idealismus pädagogisch praktisch werden. Er möchte nicht nur ferne Zukunftziele und -ideale aufstellen. Darum durchforscht er unsere materiell gerichtete Zeit nach Anknüpfungsstellen für die Verwirklichung seiner pädagogischen Theorien. Er will nicht ins Leere bauen; er sucht festen Grund und er findet ihn in den „wirklichen Bildungselementen" unserer Zeit: in der reinen, wissenschaftlichen Begeisterung, im tiefen Gemütsbedürfnis der Frauen, im noch vorhandenen Christentum und in der strengen, militärischen Subordination (IX. 127). Der preußische Soldat soll Ausgangspunkt sein, nicht weil er Kämpfer ist, wie man vielleicht schließen könnte, sondern weil man bei ihm Zwang, Disziplin, Ernst findet (X. 258). Als Soldat ist der Deutsche für Nietzsche noch am erträglichsten (Deussen 87).

Es sind dies scheinbar krasse Widersprüche, die sich schwer in Einklang bringen lassen mit den übrigen Forderungen Nietzsches. Das alte, schwer lösbare Problem: Freiheit oder Zwang? tritt uns in den pädagogischen Gedanken des jungen Nietzsche öfters in seiner ganzen Schärfe entgegen. Man könnte sich die zwiefache Entscheidung Nietzsches — einmal für, einmal gegen die Freiheit, einmal für, einmal gegen den Zwang — als aus dem eigentümlichen Wesen Nietzsches entsprungen erklären. Wir sahen ja schon in Nietzsches Verhältnis zu Schopenhauer und Wagner, daß er auch gegenteilige Gedanken heranzieht, um als ehrlicher Denker kein Für und Wider unberücksichtigt zu lassen. In dem oben berührten Fall sehe ich jedoch nur einen scheinbaren Widerspruch. Nietzsche kritisiert ja an der gleichen Stelle (X. 258) selbst, daß die Eigenschaften eines preußischen Soldaten „weit entfernt von dem Einfachen und Natürlichen" sind, also auch weit entfernt von wahrer Kultur. Wir dürfen sie also nur um eines, nicht um aller Momente willen gelten lassen. Dies Moment aber, um dessentwillen Nietzsche die Eigenschaften des preußischen Soldaten — desgleichen das Gemütsbedürfnis der Frauen, die wissenschaftliche Begeisterung und das noch vorhandene Christentum — als Anknüpfungspunkte benutzen will, scheint mir in der Lebendigkeit, in der Lebenskraft der angeführten psychischen Erscheinungen zu liegen. Nicht auf den eigentlichen Inhalt kommt es an — Nietzsche ist ja ein Gegner der reinen Wissenschaft und des Christentums — sondern auf die Kraft der Betätigung. Es sind Eigenschaften, die in Fleisch und Blut übergegangen sind, Eigenschaften, welche die „plastische

Kraft" ihrer Träger zu einem Teil ihres Wesens werden ließ und die darum gestatten, neue und höhere Werte aus sich herauswachsen zu lassen.

Nach dieser Seite hin hat Nietzsche sogar eine gewisse Ähnlichkeit mit der deutschen Reformation, so stark auch sein Aristokratismus mit dem demokratischen Luthertum kontrastiert. Aber auch für Nietzsche handelt es sich wie für Luther vor allem um das starke, innerliche Erleben, nicht um Wissenschaft und nicht um eloquentia. Auch er faßt das Leben als schuldbelastet auf und strebt nach Erlösung; nur ist der Erlösungsakt bei Nietzsche ein ästhetischer, bei Luther ein religiöser.

Wir sahen: Nietzsches Reformgedanken über das Gymnasium sind nur zum Teil originell. In den meisten Punkten wiederholen sie die Forderungen der Alt- und Neuhumanisten, der Reformationspädagogen und der Philanthropinisten. Nur an einigen Stellen springen sie ihrer Zeit voraus und gehen neue, eigene Wege, die erst im 20. Jahrhundert von einer größeren Zahl von Pädagogen beschritten werden sollten. Nietzsche ist ohne Zweifel einer der leidenschaftlichsten Propheten der modernen künstlerisch-pädagogischen Richtung. Die meisten Forderungen der heute immer weitere Kreise ziehenden Bewegung finden bei ihm eine eigenartige Begründung und tiefgehende Herleitung. Hierin liegt denn auch zum größten Teil Nietzsches eigentliche Bedeutung für die Pädagogik der Gegenwart. Hieraus leitet sich seine historische Stellung in der Geschichte der Pädagogik ab. Ich verspare mir eine nach dieser Richtung gehende Würdigung auf den Schlußabschnitt meiner Ausführungen und wende mich vorerst noch zu den Bildungsinstitutionen, die nach Nietzsches Vorschlägen bestimmt sind, die Gymnasialbildung der Zukunft fortzusetzen und zu ergänzen.

Die dem Gymnasium entwachsene Jugend erhält die Berechtigung zum Besuch der Universität. Die vernichtende Kritik, welche Nietzsche über die Universitäten der Gegenwart fällt, lernten wir bereits kennen. Die Universitäten der Zukunft sind gelehrte Fachschulen (IX. 423). Mit Philosophie und mit Kunst haben sie sich nicht zu befassen; denn die Existenz der gegenwärtigen Universitäten gefährdet die Existenz der Philosophie und es kommt doch nicht auf die Existenz von Universitäten an, sondern auf die Existenz der Philosophie (491). Ist diese Forderung nicht abermals ein direkter Widerspruch gegen die übrigen pädagogischen Forderungen Nietzsches? Ist denn eine Bildungsanstalt, welche die beiden vornehmsten Bildungsmittel — Philosophie und Kunst — ausschaltet, überhaupt noch eine Bildungsinstitution im Sinne Nietzsches? Sind Erziehung und Bildung für

ein gelehrtes Fach nicht gerade das Gegenteil einer wahren Bildung? Soll also der die Universität, die gelehrte Fachanstalt, besuchende Jüngling überhaupt nichts von Philosophie und Kunst erfahren? Wir sahen: Nietzsche rügt ja an den bestehenden Universitäten, daß sie eine philosophische und künstlerische Bildung der Studierenden versäumten. Widerspricht sich Nietzsche nicht selbst in schärfster Weise? Fast scheint es so; aber in Wahrheit fordert er gerade für das Alter des Universitätsstudenten eine tiefe philosophische und künstlerische Bildung. Er will nur nicht, daß die Universität sie vermittelt, sondern er schafft eine neue Bildungsinstitution für diese Aufgabe.

Der junge Mensch muß an die schwierigen und ernsten Probleme, die ihn umgeben, herangeleitet werden; dann wird er bald in jenes philosophische Erstaunen geraten, das allein die Grundlage jeder wahren, tiefen und edlen Bildung werden kann. Gerade in dem Alter der stürmischen Jugend, wo jedes Alltagsereignis für ihn eine metaphysische Bedeutung gewinnt, ist er der führenden Hand bedürftig. Er verliert plötzlich den festen Boden der bisher gehegten und überkommenen Meinungen. Er kann nicht selbständig den rechten Weg finden. Selbständigkeit wäre hier nicht am Platze. Der junge Mensch braucht die Führerin Philosophie. Aber nicht Geschichte der Philosophie, wie dies die gegenwärtigen Universitäten tun, soll er treiben. Die Geschichte der Philosophie geht unsere Jünglinge nichts an. Sie könnte ihnen nur einen Haß gegen die Philosophie selbst einpflanzen. Die einzige Kritik einer Philosophie ist nach Nietzsche der Versuch, ob sich nach ihr leben läßt. Diese Art der Kritik wurde bis heute auf unseren Universitäten nicht gelehrt, sondern immer nur eine „Kritik der Worte über Worte“ (482). Die Philosophie ist dadurch zur lächerlichen Sache geworden. Die Liebe zur Wahrheit aber ist etwas Furchtbares und Gewaltiges. Die Philosophie muß aus den Universitäten, wo sie nicht gedeihen kann, verschwinden. Nur dadurch reinigt sie sich von allen unwürdigen Rücksichten und Verdunkelungen. Nicht reine Wissenschaft darf die Philosophie sein, sondern sie muß sich in den Dienst des Lebens stellen. Ihre Hauptaufgabe besteht darin, festzustellen, inwieweit die Dinge eine nicht zu verändernde Gestalt haben, „um dann, wenn diese Frage beantwortet ist, mit der rücksichtslosesten Tapferkeit und Ausdauer auf die Verbesserung der als veränderlich erkannten Seite der Welt loszugehen“ (514). Um dies zu können, muß die Philosophie frei von staatlicher Aufsicht sein. Wild muß sie wachsen. Kein Professor der Philosophie darf besoldet werden. Verfolgt soll er leben. Nietzsche glaubt, daß, wenn heute diese Forderung erfüllt würde, kein

Professor der Philosophie seiner Wissenschaft treu bleiben würde.

Nietzsche kennt also überhaupt keine Bildungsanstalt, in der Philosophie gelehrt werden könnte; denn Philosophie kann nur gelebt, nicht abstrakt gelehrt werden. Aber Nietzsche fordert wahre Philosophen, die gleich den hellenischen, gleich Christus Schüler und Jünger um sich sammeln. Nietzsche fordert einen „Areopag für die Justiz des Geistes", eine Vereinigung der edelsten Männer, die frei von egoistischen Zwecken eine Art Schule bilden oder besser eine philosophische Republik. Diese edelsten Männer werden „rein unnütz, ohne Ansprüche" als Vorbilder für die heranwachsende Jugend leben. Nicht jung dürfen sie sein; denn sie müssen Welt und Menschen kennen. Sie gelten zugleich als eigentliche Erziehungsbehörde (IX. 424). Sie stehen als höheres Tribunal über den Universitäten und den Gymnasien. Sie sind die Wächter über die wahre Bildung und gleich Schopenhauer die Richter der sie umgebenden Kultur.

Nietzsches Genialenrepublik — denn das ist doch im Grunde genommen diese freie Vereinigung edelster Männer und schöpferischer Philosophen — ist eine idealistische Forderung, die in ihrer Reinheit nie verwirklicht werden kann und die doch selbst in einer materialistisch gerichteten Zeit in der Praxis immer wieder bis zu einem gewissen Grade verwirklicht wird. Auch in unserer Zeit, da die Philosophie an staatlich beaufsichtigten Universitäten gelehrt wird, hängt der Fortschritt auf philosophischem Gebiete durchaus nicht ausschließlich von den Leistungen der Philosophieprofessoren ab. Nietzsche selbst ist ein Gegenbeweis, daß auch der Angehörige einer anderen Fakultät seine Zeit in stärkster Weise philosophisch beeinflussen kann.

Einen „Areopag für die Justiz des Geistes" bilden auch heute schon wie auf dem Gebiete der Kunst so auch auf dem Felde der Philosophie nicht die „Staatsphilosophen" allein, sondern die freien internationalen Verbindungen der schöpferischen Philosophen. Der freie Areopag ist auch innerhalb des Staates möglich und seine Lösung von jedem staatlichen Band bedingt noch nicht seine Freiheit. Man fragt sich bei Nietzsches Vorschlägen, wie denn eigentlich der Philosoph, der doch rein unnütz und ohne jede Sorge für sein Dasein leben soll, der die Arbeit als schändlich verachtet, eigentlich leben kann. Der Staat besoldet ihn nicht; er verfolgt ihn sogar; denn er ist ihm feindlich gesinnt. Er selbst rührt keinen Finger für den niederen Broterwerb. Soll er etwa von den Gaben seiner Schüler leben? Freier und unabhängiger als der vom Staate Besoldete

würde er dadurch freilich nicht; auch wäre seine Lebensstellung dabei keine würdigere. Zudem würde seine Lebensweise, die in ihrem extrem puristischen Gepräge gewissermaßen mönchisch anmutet, durchaus keine rechte Kulturleistung bedeuten; denn es wäre überhaupt keine Kulturarbeit im Sinne unserer Zeit. In Nietzsches Ethik findet sich eben kein Platz für die rechte Würdigung der Arbeit. Es liegt in der Natur Nietzsches, daß er, obgleich er selbst ein nie ermüdlicher Arbeiter war, doch nie irgend welche Neigung für eine geordnete Berufsarbeit finden konnte. Seine Baseler Verpflichtungen wurden ihm darum zuletzt zur unerträglichen Last. Er hatte nie ein rechtes Urteil dafür, welche Bedeutung die Arbeit für ein Volk hat, welche Bedeutung sie insbesondere für das deutsche in seinem gewaltigen Wettbewerbe mit den übrigen Nationen haben muß. Alexander Tille hat recht, wenn er zu dem Schlusse kommt, daß dem aristokratischen Ideal Nietzsches noch „ein Schatten von Feudalismus" anhafte und daß es nicht ein „völlig leistungsaristokratisches" genannt werden könne (Tille 239).

Man fragt sich unwillkürlich, wie denn eigentlich der Genius selbst erzogen werden muß, nachdem er dem Gymnasium, das doch auch Menschen zweiter und dritter Klasse berücksichtigen muß, entwachsen ist. In der Gegenwart gibt es nach Nietzsches Kritik bekanntlich keine Institution zur Erziehung und Bildung des Genies. Wird die Zukunft diesen Mangel aufheben?

Der Philosoph, wie ihn Nietzsche schildert, darf nicht durch Historie erzogen werden. Er darf nicht zwischen die Dinge Begriffe, Meinungen, Bücher treten lassen. Er muß die Dinge zum erstenmal sehen, d. h. er muß sie neu und originell sehen. Er selbst würde ja sonst kein originaler Geist, kein „erstmalig gesehenes Ding" sein. Beides aber ist bei einem Philosophen absolut notwendig, weil er die meiste Belehrung aus sich nehmen muß und weil er sich selbst als „Abbild und Abbreviatur der ganzen Welt" dienen soll (473). Aus seinem Selbst als dem Abbild alles Lebens muß er auch den Sinn alles Lebens schöpfen. Umgekehrt muß er aus den Hieroglyphen des Lebens den Sinn des eigenen Lebens zu deuten suchen. Die Bedingungen, nach denen der philosophische Genius entsteht, liegen demnach zum Teil in, zum Teil außer ihm: Er selbst muß freie Männlichkeit des Charakters besitzen. Welt und Menschen soll er frühzeitig kennen lernen. Er darf nicht abstrakt gelehrt erzogen werden. Reisen muß er machen, gleich Schopenhauer, um international denken und fühlen zu lernen. Nietzsches Forderungen zeigen nach dieser Seite hin eine Verwandtschaft mit der Gentleman-

erziehung Lockes oder mit dem höfisch-weltmännischen Bildungsideal Ludwigs XIV., ein wunderlicher Umstand, da Nietzsche doch nicht einen galant homme zur conduite erziehen will, sondern einen ernsten welt- und menschenverachtenden philosophischen Genius. Aber der wahre Philosoph ist nach Nietzsche nicht nur ein großer, sondern auch ein wirklicher Mensch. Aus einem Gelehrten aber kann nie ein wirklicher Mensch werden. So ist z. B. Kant nie ein wirklicher Philosoph gewesen, sondern zeitlebens in einem „verpuppten Zustande" geblieben (473). In seinem Verhalten gegen den Staat lag keine Größe. Der Philosoph muß unabhängig dastehen. Weder vom Broterwerb, noch vom Staate darf er abhängig sein. Kurz Freiheit und immer wieder Freiheit, jenes gefährliche Element, in dem die Philosophen der alten Griechen groß wurden, ist auch die Lebenssphäre für den werdenden Genius.

Ich finde in diesen Anschauungen Nietzsches die Erklärung für den scheinbar grellen Widerspruch, der in den Forderungen: völlige Freiheit, unbeschränktes Sichausleben und strenge, unerbittliche Zucht unter dem Szepter des Genius — zu liegen scheint und in der Tat auch liegt. Die erste der Forderungen gilt nur für den Genius selbst. Nur das Genie ist berechtigt, volle Freiheit zu fordern. Die zweite Forderung besteht für die Menschen zweiten und dritten Grades, sowie für die Bildungsunfähigen. Sie sind von allem Anfang an an den Gehorsam zu gewöhnen; denn nur in dem Grade haben sie Würde und Kulturwert zu beanspruchen, als sie im Dienste des Genius stehen. Das wäre eine Erklärung, aber keine Begründung des Widerspruchs. Die schwierigsten Fragen bleiben nach wie vor ungelöst: Wo beginnt das Genie und wo der Mensch zweiten Grades? Welcher Maßstab bestimmt die Scheidung? Und dann: Wo kann der Genius erzogen werden? denn auch auf Nietzsches Zukunftsbildung trifft sein eigener Vorwurf, den er gegen die Bildungsanstalten der Gegenwart erhebt: Wir besitzen keine Bildungsinstitution für den Genius!

d. Das Lehrerideal.

Der werdende Mensch braucht die großen Führer und die großen Führer bedürfen der Geführten. Hier herrscht nach Nietzsches Urteil „in der Ordnung der Geister eine gegenseitige Prädisposition, ja eine Art von prästabilierter Harmonie" (IX. 417). Nur unter einem Publikum von Dichtern ist der Dichter möglich. Auch der Genius, sahen wir, bedarf des Erziehers, auch wenn keine eigentlichen Bildungsanstalten für das Genie sich aus den

Vorschlägen Nietzsches konstruieren lassen. Aber auch der Genius hat den Führer nötig, um wieviel mehr Menschen zweiten und dritten Grades! Führer ersten Ranges sind die genialen Künstler und Philosophen. Das höchste Glück, das einem jungen Menschen zuteil werden kann, besteht in der persönlichen Berührung mit großen Männern. Ein solches Glück sah Nietzsche in seinem Verkehr mit Richard Wagner, in der zauberischen Einwirkung von Person auf Person.

Aber nicht jeder Mensch hat das Glück, in nähere Beziehung zu einem Richard Wagner zu treten, wie dies Nietzsche beschert war. Und doch ist es nötig, daß jeder Mensch, der sich zu wahrer Bildung emporschwingen will, auch einen lebenden großen Menschen findet, an dessen Größe er emporsteigen kann. Erzieher, Lehrer sind nach Nietzsche unentbehrlich. Niemals waren sie nötiger als gerade in unserer Zeit; niemals waren aber auch die wahren Erzieher, die echten Lehrer seltener anzutreffen als gerade heute. Die Lehrer der Gegenwart zeigen eigentlich nur, wie der echte Erzieher nicht sein soll; sie sind Gegenbeispiele für das Lehrerideal des jungen Nietzsche. Die alte Methode, erst negativ zu kritisieren, erst alles Bestehende zu vernichten, um Raum für die eigenen positiven Vorschläge zu gewinnen, wendet Nietzsche auch hier an, wo es sich darum handelt, ein Idealbild des zukünftigen Lehrers zu zeichnen.

Was Nietzsche an den gegenwärtigen Lehrern auszusetzen hat, ist zunächst ihre große Zahl. Es werden nach seiner Meinung für höhere Bildungsanstalten zurzeit fortwährend unendlich viel mehr Lehrer gebraucht, als die Natur erzeugen kann, selbst wenn man eine reiche Anlage voraussetzt. So kommt es, daß ein Übermaß von Unberufenen an diesen Anstalten zu finden ist. Diese Unberufenen bestimmen in ihrer Überzahl den Geist dieser Anstalten. Hierin liegt die Gefahr für die wahre Bildung. Eigentlich sind diese sogenannten Lehrer für das heutige Schülermaterial, für die ungesiebte Masse, geeigneter als wahre Lehrer. Darum ertönt von ihrer Seite auch immer der Ruf nach Mehrung der Bildungsanstalten. Der Staat stimmt in diesen Ruf mit ein, da er eine große Zahl von niederen und höheren Beamten braucht, die alle auf diesen Bildungsanstalten vorbereitet werden. Große Einzelne aber haßt der Staat; denn er fürchtet ihren reformatorischen Einfluß.

Die übergroße Quantität unserer heutigen Lehrer bestimmt ihre geringe Qualität. An den Lehrer der Gegenwart werden nur dürftige Ansprüche gestellt. Welches „Sammelsurium von verschrobenen Köpfen“ findet man nach Nietzsches Meinung nicht an unseren Gymnasien und Universitäten (394)! Unter den ver-

schiedenen Lehrertypen greift Nietzsche besonders zwei heraus: den Philologen als den typischen Gymnasiallehrer und den Philosophen als den typischen Universitätslehrer.

Als eigentlicher Jugenderzieher gilt heute der Philologe und zwar der Altphilologe. In dem Entwurfe zu seiner unvollendet gebliebenen „unzeitgemäßen Betrachtung“: „Wir Philologen“ — Frühjahr und Herbst 1875 — unterzieht Nietzsche seine Standesgenossen einer scharfen Kritik. Er unterscheidet zweierlei Philologen: die Philologen am Gymnasium, die Jünglinge aus reicher Familie mit guter Begabung und edlerem Sinne erziehen sollen, und die Philologen an der Universität, welche das Menschengeschlecht im weiteren Sinne zu beeinflussen streben. Beide Gattungen sind Nietzsche der beste Beweis dafür, daß das Studium des Altertums, wie es heutzutage getrieben wird, nicht bildend ist. Unsere Philologen verhalten sich nach Nietzsches Urteil zu wirklichen Menschenbildern wie die Medizinmänner der Wilden zu gebildeten Ärzten. Ihr Stand ist darum eine „aussterbende Rasse“ (X. 312), wie ihre Wissenschaft in ihrem heutigen Charakter im Aussterben begriffen ist. Das eigentliche hellenische Ideal haben sie preisgegeben. Sie treiben eine ganz verkehrte Art von Altertumsstudien: entweder wollen sie zuverlässige Korrektoren von alten Texten sein oder „naturhistorische Sprachmikroskopiker“. Das griechische Altertum wird von ihnen wie jedes andere Stück Vergangenheit lediglich historisch genommen und mit überlegenen Mienen abgeschätzt. Der Journalist und die leichte Eleganz tragen den Sieg davon. Zu Fr. Aug. Wolfs Zeit wollte ein neuer Geist das Gymnasium reformieren. Das wichtigste, die Lehrer selbst mit dem neuen Geist zu erfüllen, gelang nicht. Fr. Aug. Wolf wollte die Philologie von der Zucht der Theologie befreien; aber man verstand ihn nicht. Seitdem sind die Philologen ihrer eigentlichen Aufgabe immer mehr entfremdet worden. Ein Hauptmangel liegt darin, daß der Philologe seinen Beruf in einer Zeit wählt, da er noch gar nicht fähig zum Wählen ist. Er weiß nicht, ob er sich eignet zur Erforschung der Antike. Noch weniger weiß er, ob er sich mit seinem Wissen zum Lehrer eignet. So kommt es, daß von 100 der heutigen Philologen 99 eigentlich keine sein sollten. Die heutigen Philologen sind „Menschen, welche das dumpfe Gefühl des modernen Menschen über eigenes Ungenügen benutzen, um daraufhin Geld und Brot zu verdienen“ (X. 333).

Unsere Philologen sind Betrüger oder Betrogene. Mit dem Verschwinden des Christentums, der religiösen Basis des Lebens, ist auch das Verständnis des Altertums erschwert worden. Hierin liegt nach Nietzsches Meinung eine „Antinomie der Philologie“;

denn aus der Gegenwart verstand man das Altertum und suchte dann aus der so gefälschten Vergangenheit rückschließend die Gegenwart zu erklären. Auch für den Philologen, der die gegenwärtige Zeit aus der antiken heraus erklären will, ist sein eigenes gegenwärtiges Erlebnis der naturnotwendige Ausgangspunkt für das sogenannte Verständnis des Altertums gewesen. Auch der Philologe muß erst Mensch, erst Kind seiner Zeit sein, ehe er eine längst vergangene Epoche verstehen lernen will. Um wieviel mehr ist der junge Mensch genötigt, erst einmal Kind seines Volkes und seiner Zeit zu werden, ehe er ein fernes Volk und eine ferne Vergangenheit verstehen lernen kann!

Unsere Philologen versuchen nicht, nach dem Altertum zu leben; deshalb ist ihr Altertum ohne Wirkung auf die Jugend. Von ihnen einen wirklichen Genuß der Antike verlangen, das hieße: vom Naturforscher das stärkste Naturgefühl, von dem Anatomen das feinste Gefühl für Menschenschönheit fordern. Unsere Philologen sind denn auch nach Nietzsches Urteil fast in allen Stücken das Gegenteil der Griechen, nämlich: „Schwätzer und Tändler, häßliche Scheuchen, Stammler, schmutzige Pedanten, Wortklauber und Nachteulen, unfähig zur Symbolik, Staatssklaven mit Inbrunst, verzwickte Christen und Philister" (X. 332). Es fehlt ihnen jeder höhere Schwung. Sie sind zu Fabrikarbeitern geworden. Es ist darum ein Anachronismus, daß der Philologe — und gar der Philologe von heute — nicht nur alle wissenschaftlichen Menschen, sondern überhaupt alle gebildeten Lehrer erzieht. Mit Unrecht gilt er als der Lehrer im höheren Sinn. Die Philologen der Gegenwart sind die stärksten Hinderungsgründe für die Entstehung und Entwicklung wahrer, d. h. geborener Philologen.

Nicht besser geht aus der Kritik Nietzsches der Universitätsprofessor von heute, besonders der Lehrer für Philosophie, hervor. Auch er ist kein Lehrer im wahren Sinne. Sowenig der Gelehrte ein echter Philosoph sein kann, sowenig taugt er zum Jugenderzieher. Er steht im Dienste des Staates. Sein Amt ist ihm nur ein Mittel zum Broterwerb. Seine Kultur ist die Kultur des Philisters, des theoretischen Menschen. Die Aussprüche der Gelehrten gelten heute als höchste Weisheit. In Wahrheit sollte man, solange man nicht Beweise vom Gegenteil hat, von der „Gedankenlosigkeit und Roheit eines Gelehrten" überzeugt sein (233/234); denn der Gelehrte ist nach Nietzsches Analyse „durchaus unreines Metall". Er besteht aus einem „verwickelten Geflecht sehr verschiedener Triebe und Anreize". Nietzsche zählt deren dreizehn auf (455 ff., 483 ff.), wodurch er das Wesen des Gelehrten klargelegt zu haben glaubt. Für die

Kultur ist der Gelehrte durchaus unfruchtbar. Er ist im Gegenteil direkt kulturverderblich; denn wie der Philologe von heute dem wahren Philologen hinderlich im Wege steht, so vereitelt auch der philosophische Gelehrte der Gegenwart die Entstehung des philosophischen Genius. Die schlechten „Philosophen von Staats wegen" stehen den großen „Philosophen von Natur" entgegen (476).

Wir sehen: keiner der bestehenden Lehrertypen entspricht den Forderungen Nietzsches. Diese seine Kritik zählt zu dem Leidenschaftlichsten und Gehässigsten, was Nietzsche in seiner ersten Epoche geschrieben. Man merkt überall eine persönliche Gereiztheit heraus, die ein rein objektives Urteil, soweit Nietzsche dessen überhaupt fähig war, von vornherein verhinderte. Untersuchen wir nun, was Nietzsche statt der zerschmetterten Götzen als wahre Lehrerideale auf die freien Postamente stellte!

Was die Lehrerschaft der Zukunft schon rein äußerlich von der bestehenden unterscheidet, ist ihre geringe Zahl. Der aristokratische Charakter der wahren Bildungsanstalten äußert sich natürlich auch in der geringeren Zahl von Lehrern. Dadurch wird eine Auslese geeigneter Individuen viel eher möglich sein als heutzutage bei der großen Anzahl von Schulen. Vergegenwärtigen wir uns die Bildungsanstalten Nietzsches, so können wir drei Arten unterscheiden: die Gymnasien der Zukunft, die Fachschulen oder die Universitäten der Zukunft und den Areopag, die freie Vereinigung der genialen Künstler und Philosophen. Die letztgenannte Institution ist eigentlich gar keine Schule im heutigen Sinne; denn der Künstlerphilosoph kann lehren und leben, wie es ihm beliebt, bleiben und reisen, wie es seine Stimmung erfordert. Er folgt keinem Zwang. Gerade in seiner Unbekümmertheit um die menschliche Gemeinschaft liegt sein erzieherischer Einfluß. Er ist der gesetzgebende Genius, der Umgestalter, der Starke, der Unabhängige, der nichts auf Menschenehre und Ruhm gibt, der sich selbst auslebt, wie es seinem Ich, nicht wie es irgend einer sozialen oder pädagogischen Gemeinschaft gemäß ist. Die Mitglieder des Areopags sind wohl oberste Erziehungsbehörde, aber sie sind keine Schulmänner im heutigen Sinn; es sind Philosophen, Dichter, Künstler, Menschheitslehrer, aber keine eigentlichen Lehrer, die an irgend einer pädagogen Anstalt erziehend und unterrichtend tätig sind.

Gibt es nach Nietzsches Vorschlägen überhaupt eine Lehrerschaft in diesem Sinne? Nietzsche selbst verlangt, den eigentlichen Lehrerstand, den Lehrerberuf, zu brechen, den „abstrakten", den „absoluten Lehrer", den „Bildungskosaken" (IX. 424, X. 262), zu beseitigen. Aber Nietzsche vergißt dabei, daß er selbst noch

zwei Klassen von wahren Bildungsanstalten bestehen läßt, die Gymnasien und die Universitäten der Zukunft, und für diese Anstalten doch eine eigene Lehrerschaft nötig hat. Für die Volksschullehrer aber bleibt die Forderung Nietzsches bestehen; denn wo keine Volksschule nötig ist, ist natürlich auch der Volksschullehrer entbehrlich. Wohl verlangt einmal Nietzsche Schulen vom 20. bis zum 30. Jahre zur Bildung von Lehrern; aber er hat sich weiter mit keinem Worte über diese Lehrerbildungsanstalten geäußert und kommt nirgends mehr auf diese Forderung zurück. Sie steht denn auch in direktem und nicht erklärbarem Widerspruch zu den übrigen Angaben über sein Lehrerideal, so daß man sie füglich nicht allzu ernst nehmen darf. Wie für die Jugend bis zum 15. Lebensjahre keine eigentliche Bildungsanstalt nötig ist, so ist dementsprechend auch ein Volksschullehrerstand gänzlich überflüssig. Was das Volk zu wissen hat, pflanzt sich durch Tradition fort. Den Unterricht übernehmen die älteren Männer der Gemeinde. Volkslehrer und Elementarlehrer sind für den jungen Nietzsche schreckliche Begriffe; eine Trennung der Lehrerschaft in Volks- und Gymnasiallehrer gilt ihm als „eine unsinnige Scheidung" (IX. 422). Es bleiben also nur Gymnasial- und Universitätslehrer übrig.

Die Lehrer an den Universitäten sind Gelehrte, Wissenschaftler, „wissenschaftliche Meister". Die Universität ist ja selbst eine gelehrte, eine wissenschaftliche Fachschule. Die Lehrer an diesen Fachschulen müssen erst eine allgemeine Bildungsanstalt, das Gymnasium, durchlaufen haben. Hierauf bildeten sie sich in irgend einem Fache bis zur Meisterschaft aus, worauf sie als Fachlehrer angestellt wurden. Nietzsche kann vor diesen „wissenschaftlichen Meistern" seiner ganzen wissenschaftsfeindlichen Gesinnung nach keinen besonderen Respekt haben. Seine Bemerkungen über die zukünftigen Universitätslehrer lassen denn auch nirgends erkennen, daß Nietzsche in ihnen ein Lehrerideal erblickt. Er lebt sogar der Meinung, daß einmal eine Zeit kommen wird, in der die Wissenschaften nicht mehr von Männern, sondern nur noch von Frauen betrieben werden (X. 365); denn der Mann soll keine gelehrten Studien treiben, sondern schaffen, Werke hervorbringen: Kunstwerke, Gesetze, Staaten. Die zukünftigen Universitätslehrer sind also eher ein notwendiges Übel als ein Ideal des wahren Lehrers.

Es bleibt also am Ende nur ein wahrer Lehrer im Sinne Nietzsches übrig: der Gymnasiallehrer der Zukunft. Der gewaltige Unterschied, der das zukünftige Gymnasium von dem Gymnasium der Gegenwart trennt, ist natürlich auch in dem Gymnasiallehrer der Zukunft zu erkennen. Es fragt sich, was

Nietzsche als spezifische Pädagogeneigenschaften gelten läßt. Ihre Zusammenfassung müßte das Lehrerideal im positiven Sinne ergeben.

Nietzsche bezeichnet einmal den Künstler, ein andermal den tragischen Menschen als den berufenen Lehrer. Aber solche Definitionen haben doch nur den Pädagogen im weitesten Sinne im Auge. Nähere Ausführungen, wie sie spätere Epochen brachten (II. 461, III. 180, IV. 429, 550), haben für den jungen Nietzsche noch keine Geltung.

Nur an einer Stelle (IX. 329/330) sind Angaben zu finden über pädagogische Begabung und pädagogische Bildung im engeren Sinne. Nietzsche führt hier die pädagogische Geistesarmut unserer Tage zurück auf die mangelnde „erfinderische Begabung". Unserer Zeit fehlen die „wahrhaft praktischen Menschen". Der Lehrer muß also nach Nietzsche vor allem praktisch sein, das Gegenteil des bloß theoretischen Menschen. Er muß gute und neue Einfälle haben. Dem nüchternen Praktiker fehlt es an guten und neuen Einfällen; darum ist seine Praxis gar nicht die rechte. Nur eine gewisse Genialität in der Erfindung kann Unterlage einer rechten pädagogischen Praxis werden. Die zarteste Technik, die es in irgend einer Kunst geben kann, ist die Technik der Bildung. Der Nüchterne legt ohne Zögern seine breiten Hände auf das feine Gebilde; denn er glaubt, daß die breiten Hände zum pädagogischen Handwerk gehören.

Nietzsche verwirft den pädagogischen Handwerker. Der Lehrerberuf gilt ihm vor allem als Künstlerberuf. Kunst, die Förderin der wahren Kultur, ist auch Vermittlerin der wahren Bildung, nicht nur als Stoff, sondern auch als lebendige Kunst in der Person des Lehrers. Der Lehrer muß erfinderisch sein — was heißt es anders als: er muß schöpferisch gestalten wie der Künstler, der sich ebenfalls eine Welt erfindet, die er zu gestalten sucht? Man findet diese Anschauung Nietzsches am deutlichsten illustriert, wenn man in Betracht zieht, wie er gewisse Stoffe, z. B. Historie und Philologie, behandelt wissen will.

Geschichte hat ihre Bedeutung nicht in den allgemeinen Gedanken, die sie verkündet. Bekannt ist Nietzsches Ausspruch: „Soweit es Gesetze in der Geschichte gibt, sind die Gesetze nichts wert und die Geschichte nichts wert" (367). Die Geschichte hat ihre Bedeutung lediglich in der Art, wie sie ein bekanntes, vielleicht ein gewöhnliches Thema, eine Alltagsmelodie, geistreich zu umschreiben weiß, wie sie das einzelne zum Symbol steigern kann und so in einem Alltagsthema eine ganze Welt von Tiefsinn und Schönheit ahnen läßt. Dazu gehört eine große künstle-

rische Fähigkeit. Nicht der Gelehrte kann den Geschichtsunterricht in dieser Weise erteilen, sondern nur der Künstler, der schaffend über seinem Stoff Schwebende, der sich lebendig darein Versenkende, der an gegebenen Typen Weiterdichtende. Der echte Historiker muß nach Nietzsche die Kraft haben, etwas Allbekanntes zum Neuen und Niegehörten umzuprägen und es so einfach und tief zugleich darzustellen, „daß man die Einfachheit über der Tiefe und die Tiefe über der Einfachheit übersieht" (337).

Ähnliches gilt für den Philologen. Auch er muß vor allem schöpferisch tätig sein. Das geringste Schaffen ist höher zu werten als alles Reden über Geschaffenes. Das Erscheinen Goethes, Schopenhauers und Wagners ist nach Nietzsche das größte philologische Ereignis, welches unsere Zeit zu verzeichnen hat. Goethe verstand zwar vom Altertum nicht so viel wie ein gelehrter Philologe. Aber er verstand doch genug, um mit dem Altertum fruchtbar zu ringen. Man sollte überhaupt nie mehr von einer Sache wissen, als die plastische Kraft verarbeiten kann. Nur das Wissen, das sich in Schaffen umsetzt, hat wahren Wert. Nur wer versucht, etwas zu machen, wird es wahrhaft erkennen. Drei Dinge muß der wahre Philologe verstehen: das Altertum, die Gegenwart und sich selbst. Er muß mehr sein als ein wissenschaftlicher Mensch, nämlich ein „typischer Lehrer" — oder er muß weniger sein: „ein schlichter Sammler, der sich dann gefallen lassen muß, wenn ihm ein kühner Geist das Gesammelte wegnimmt" (X. 339). Als den Größten unter den Philologen der Vergangenheit bezeichnet Nietzsche Fr. Aug. Wolf. Der Tag, an dem er sich den Namen „studiosus philologiae" beilegte, ist der „Geburtstag der Philologie" (X. 329).

Wir finden: Historie und Philologie haben nur so weit bildenden Wert, als sie nicht rein wissenschaftlich, sondern künstlerisch betrieben werden. Dieser Grundsatz gilt für alle Unterrichtsstoffe. Reine Wissenschaft analysiert, tötet; wahre Kunst erweckt zum Leben. Nur Lebendiges aber wirkt lebenerzeugend; nur Lebendiges hat pädagogische Bedeutung. Nur derjenige, der einem toten Stoff den Schein des Lebens geben kann, kann darum in wahrhaft bildender Weise die Jugend beeinflussen. Nur der erfinderische, das ist der schöpferische Künstler verdient den Namen eines pädagogischen Praktikers. Der Künstler, der wahre Genius, der echte Kulturträger, ist zugleich der ideale Lehrertypus Nietzsches. Nicht auf seine wissenschaftlichen Leistungen kommt es an, sondern auf seine künstlerischen Schöpfungen, auf seine pädagogische Praxis.

Es fragt sich, was denn eigentlich den Gymnasiallehrer der Zukunft von dem Mitgliede des Areopags unterscheidet; denn

daß er im Gegensatz zu dem wissenschaftlichen Universitätslehrer der Zukunft steht, leuchtet auf den ersten Blick ein; aber was für ein Unterschied zwischen ihm und dem Dichterdenker des Areopags herrschen soll, ist nicht so leicht zu erkennen. Beide sind schöpferisch tätig, beide sind tragische und heroische Künstler. Er scheint, daß der Gymnasiallehrer dennoch ein Mittelglied zwischen dem Fachlehrer der Universität und dem Dichterphilosophen des Areopags darstellt. Mit diesem hat er das Künstlerische, mit jenem das Wissenschaftliche gemein; denn obgleich es bei ihm nicht in erster Linie auf seine wissenschaftlichen Leistungen ankommt wie beim Universitätslehrer, so muß er doch, da am Gymnasium verschiedene Unterrichtsstoffe gelehrt werden, sich für irgend ein Fach besonders eignen. Er ist also ein künstlerischer Fachlehrer im Gegensatz zu dem wissenschaftlichen Fachlehrer der Universität und zu dem völlig freien Dichterphilosophen des Areopags.

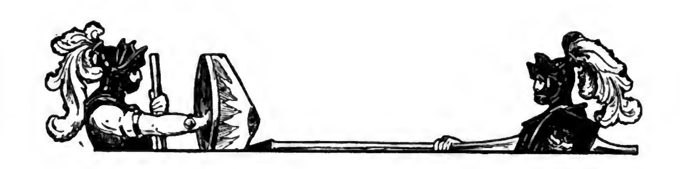
Es wäre jedoch eine Frage für sich, ob die künstlerischen Fachlehrer im Sinne Nietzsche sich dem Zwange fügen würden, den ihr Beruf an einer Bildungsanstalt ihnen auferlegen muß, oder ob sie in ihrem Drang nach Freiheit und Ungebundenheit, wie es das Wesen des Künstlers fordert und wie wir es z. B. an dem Humanisten Rudolf Agricola und an Nietzsche selbst sehen, am Ende jede Fessel lösen, die sie mit einer Schule verknüpft. Eine weitere Schwierigkeit bestände in der Erziehung und Bildung der wissenschaftlichen Fachlehrer. Sie wachsen an einer Anstalt auf, wo alles darauf hin arbeitet, sie vom eigentlich Wissenschaftlichen fern zu halten. Wie sollen sie bei ihrem anerzogenen Haß gegen jede Theorie dereinst zu wissenschaftlichen Fachlehrern werden? Nietzsche war sich dieser Schwierigkeit wohl bewußt, hat jedoch nichts zur Hebung des Widerspruchs unternommen.

Nicht der Wissenschaftler, sondern der Künstler gilt Nietzsche als der typische Lehrer der Zukunft. Der Pädagoge muß jedoch nicht nur Kunstwerke hervorbringen, die sich von seinem Selbst absondern lassen. Er muß auch Lebenskünstler sein. Sein pädagogisch wirkungsvollstes Kunstwerk ist sein Ich. Viel kommt darum nach Nietzsches Meinung auf das Leben des Lehrers an. Von seiner moralischen Größe, von seinem Charakter hängt der Erfolg seiner Erziehungstätigkeit ab. Dieser Gedanke des jungen Nietzsche ist nicht neu. Schon Vives fordert moralisch hochstehende Lehrer. Locke verlangt weniger Vielseitigkeit des Wissens als Reichtum allgemeiner Bildung und Charakter. Comenius betont die Wichtigkeit des Lehrervorbildes. Auch Schleiermacher verspricht sich von der persönlichen Autorität des Lehrers

eine starke Wirkung auf die Gesinnung des Zöglings. Nach Nietzsche heißt erziehen befreien. Das zu befreiende Selbst, der innere Genius eines Menschen, aber kann nur wachsen und gedeihen, wenn sein Horizont durch Wahnvorstellungen umgrenzt wird. Nur innerhalb dieser mythischen Bilder ist Leben möglich. Diese Wahnvorstellungen aber können nur durch die „Wucht der Persönlichkeit" mitgeteilt werden (IX. 125). Nicht durch Erkenntnis, sondern nur durch die Macht des Persönlichen kann Bildung übertragen werden. Je weiter und größer die Welt ist, welche der Wille beherrscht, desto stärker ist die Persönlichkeit. Nicht nur ein weiserer, sondern ein besserer Mensch muß der sein, der wirklich erziehen und bilden will. Wir sehen: das Leben, der Oberbegriff jeder kulturellen Wertung des jungen und des späteren Nietzsche, ist letzten Endes auch der Oberbegriff für die Wertung des Pädagogen. Nietzsche vertritt damit eine pädagogische Wahrheit ersten Ranges, die niemals energisch genug betont werden kann: Was von der Jugend lebendig erfaßt werden soll, muß ihr als Lebensstoff vorgeführt werden entweder als Wirklichkeit oder als Leben in der Kunst. Die Darstellung wirklichen Lebens übernimmt die uns umgebende Welt zum großen Teil selbst; das Leben der Kunst kann in der Klasse nur in der schöpferisch gestaltenden oder ästhetisch reproduzierenden Seele des Pädagogen zu lebensvoller Erscheinung kommen. Von seinem künstlerischen Ausdrucksvermögen, von der Macht seiner Persönlichkeit, hängt in erster Linie seine pädagogische Leistungsfähigkeit ab.

Nietzsche erwartet sich von seinen Vorschlägen eine Umwälzung auf dem gesamten Gebiete unserer seelischen Zustände. Statt des Stoizismus und der Heuchelei wird die Leidenschaft das Verhalten der Menschen hervorrufen. Die künftige Generation wird ehrlicher sein, im guten wie im bösen. Es wird keine Sittlichkeit des Herkommens mehr geben. Die Freiheit im höheren Sinne wird die Freiheit der Gegenwart ablösen. Statt der jetzt herrschenden Konvention wird jeder nur seinem Selbst folgen. Jeder wird auf die Stimme seines inneren Genius hören. Die wahre Kultur, die deutsche Wiedergeburt des hellenischen Geistes, wird die Epoche der Scheinkultur und des Barbarismus zunichte machen.

Inwieweit die hochfliegenden Erwartungen des jungen Philosophen und Pädagogen eine Berechtigung haben, kann nur eine Scheidung des Objektiven vom Subjektiven, des Wertvollen und Bleibenden vom Extremen, Widerspruchsvollen und Vergänglichen zeigen. Dieser Aufgabe soll der folgende Schlußabschnitt gewidmet sein.



IV. Abschnitt:

Kritik der pädagogischen Gedanken des jungen Nietzsche.

a. Subjektive Wertung.

Die Kritik bezeichnet die eigenartige Philosophie Nietzsches als „Persönlichkeitsphilosophie" (Salis-Marschlins 69), ihn selbst als den „persönlichsten Denker" (Riehl 15, 66). Was Nietzsche von den großen Philosophen sagte: daß ihre Lehre nur eine Art „Selbstbekenntnis" gewesen sei, eine Art „ungewollter memoires" (VII. 6), das gelte in stärkstem Maße von ihm selbst. Nur so ließen sich die scheinbaren Widersprüche erklären (Salis-Marschlins 69).

Man hat, wo man solche Behauptungen aufstellt, zumeist den Nietzsche der letzten Epoche im Auge, also jenen Nietzsche, der sich selbst frei und unabhängig glaubte, der sich für den Verkünder niegehörter Lehren, für den Propheten des „Übermenschen" und der „ewigen Wiederkunft" hielt. Die vorliegende Arbeit hat sich eine andere Aufgabe gestellt. Sie greift den Pädagogen Nietzsche und zwar den Nietzsche der ersten Epoche, jener Zeit, da er unter dem starken Einflusse Schopenhauers und Wagners stand, heraus. Sind nun auch die pädagogischen Gedanken des jungen Nietzsche Ausdruck einer eigenartigen Persönlichkeit? Ist die Pädagogik des jungen Nietzsche Persönlichkeitspädagogik?

Im weitesten Sinne genommen, ist ja alles, was ein Mensch schafft, ein Abbild seiner Persönlichkeit. Die vorstehende Frage aber faßt den Ausdruck spezieller! Sie nennt Ausfluß einer Persönlichkeit, was nicht durch vorwiegend objektiv wissenschaftliche Erwägungen entstand, sondern was in der Hauptsache das Produkt einer durch Naturanlage und Umgebung bedingten subjektiven Anschauung und Neigung ist.

Die pädagogischen Gedanken des jungen Nietzsche sind — das Wort in diesem Sinne gefaßt — in ziemlich hohem Grade „Persönlichkeitspädagogik". Sie sind stark beeinflußt durch seine Naturanlage, durch seine Umgebung und durch seine Studien. Auch der junge Nietzsche als Pädagoge ist trotz aller Abhängigkeit einer der „persönlichsten Denker".

Sein starker Antiintellektualismus und der ihm entspringende Haß gegen das Gelehrtentum sind zweifellos Ausdruck einer natürlichen Anlage. Nietzsche fühlte sich nicht geboren zum eigentlichen Gelehrten. Schon mit 19 Jahren findet er so viele Interessen in sich, daß er sich für den wissenschaftlichen Fachmann, für das „Berufstier" untauglich erklärte (Bi. I. 183); er mag sich nicht „wie eine Maschine mit Kenntnissen überladen" (Br. I. 75). Für Mathematik fehlte ihm das Interesse, wahrscheinlich infolge mangelnder Begabung für dieses Fach (Bi. I. 190). Sein Abgangszeugnis von Pforta bezeichnete seine mathematischen Leistungen als nicht mehr befriedigend (Bi. I. 193, Deussen 15).

Nietzsche war ein entschieden künstlerisch beanlagter Mensch. Für Träume hatte er eine eigene Vorliebe, die zuweilen geradezu an Traumdeuterei erinnert (Bi. I. 20, 152, 156, 366). Obgleich er sich selbst „die eigentliche Produktivität" absprach (Br. II 219), verfaßte er doch schon als elfjähriger Knabe ein Schauspiel: „Die Götter Olymps" (Bi. I. 46 ff., 77, 125). Seine Freunde beurteilten ihn richtiger, als er selbst es in obigem Ausspruch tut. „Er fand keine Befriedigung, wo er nicht produktiv sein konnte", schreibt Deussen (Deussen 21) über ihn. Nicht im bloßen Genuß der Dichter und Denker ruhte er aus. Nietzsches künstlerische Begabung ist jedoch auf den verschiedenen Gebieten nicht gleichmäßig. Seine Begabung für Musik nennt Peter Gast (Br. III. 333) „außerordentlich". Wie man Goethe einen Plastiker nannte, so dürfe man Nietzsche als Musiker bezeichnen. Auch für Dichtkunst zeigte schon der junge Nietzsche ein „außerordentliches Interesse" (Bi. 71). Sein „Also sprach Zarathustra", sowie seine verschiedenen „Gedichte" sind Zeugnisse einer ungewöhnlich starken dichterischen Produktionskraft. Aber schon dem 14jährigen Knaben schien die Sprache der Tonkunst eindringlicher zu sein als die Sprache der Poesie in Worten (Bi. 74). Ein Plastiker wie Goethe war Nietzsche entschieden nicht. Für „historische" Bilder, für Menschen in der Bewegung gesteht er keinen Sinn zu haben. Mehr wirken landschaftliche Stimmungsbilder auf ihn (Br. II. 167). Sokrates erscheint ihm so niedrig, weil er der Sohn eines Bildhauers war. Die bildenden Künste gelten ihm als oberflächlich (X. 155). Nietzsche sieht

nie zeichnerisch, sondern immer nur malerisch. Auch seine Poesie erinnert mehr an rauschende Akkorde und an farbensatte Landschaften als an plastische Gestalten und scharfe Konturen. Seine schon früh eintretende hochgradige Kurzsichtigkeit mag hier stark mitgewirkt haben (Deussen 3).

Ritschl nennt Nietzsches Atheismus das einzig konstante Element in allen drei Perioden, die Nietzsche durchlief (Ritschl 3, 47). Wir sahen, daß auch noch andere Elemente als gleichbleibend zu verzeichnen sind. Nietzsche war zudem trotz seiner antichristlichen und atheistischen Anschauungen eine tief religiöse Natur. Neben der Kunst gilt ihm die Religion als eine überhistorische Macht, die erlösen kann von der Krankheit der Historie. Später wurde Nietzsche geradezu zum Schöpfer einer neuen Religion. Solche Erscheinungen sind zweifellos ein Ausdruck seines Wesens. Er, der „Gottlose", brauchte eine Religion, und da ihm keine der bestehenden genügte, schuf er sich selbst eine. Schon als Knabe dachte er viel über religiöse Dinge nach und „war stets bemüht, sein Denken in Handeln zu übersetzen" (Bi. 53).

Erklären sich des jungen Nietzsche Widerwille gegen die „reine Wissenschaft" und seine Vorliebe für die „überhistorischen" Mächte, für Kunst und Religion, zum großen Teil aus seiner natürlichen Begabung, so ist sein Haß gegen die Kultur der Gegenwart, so ist sein Scharfblick für ihre Schäden ebenfalls aus einer Naturanlage Nietzsches zu erklären. Einige Kritiker nennen Nietzsches Philosophie einen „Neo-Zynismus" (Stein 6, Kalthoff 25); denn Nietzsche war eine ausgesprochen kritische Natur. Er sah die Dinge gewöhnlich mit anderen Augen an, als sie der Gewohnheit und dem Herkommen erschienen. Nietzsche sah die Dinge neu und im entgegengesetzten Sinne (Riehl 129). Eine weitere Eigenart seines Denkens war, daß er jeden Gedankengang, den er einmal einschlug, „bis ans Ende" durchlief und dann „bis übers Ende hinaus" (Riehl 130, 131). Bei ihm überspannte sich jede Freundschaft und jede Feindschaft. So erklären sich auch die vielen Widersprüche. Kalthoff behauptet, daß es in den Schriften Nietzsches keinen irgendwie bemerkenswerten Gedanken gebe, zu dem sich nicht ein anderer direkt entgegengesetzter anführen lasse (Kalthoff 314). Widersprüche seien bei Nietzsche darum „nicht Symptome seines Werdens, sondern bewußte Äußerungen seines Wesens". Man mag die Behauptung im Hinblick auf wenige konstante Grundgedanken als nicht völlig treffend bezeichnen; aber die Zwiespältigkeit im Wesen Nietzsches wird niemand wegleugnen können. Auch in seiner ersten Periode, auch in den kulturellen und pädagogischen Gedanken, ist eine

solche Menge von Widersprüchen enthalten, daß es eine Arbeit für sich geben würde, sie alle in Beziehung zueinander zu setzen. Nietzsche ist und bleibt trotzdem ein scharfer Denker, wenn er auch in seinen letzten Jahren an Brandes schreibt, daß er von Natur aus ein „Mißtrauen gegen Dialektik, selbst gegen Gründe", in sich trage (Br. III. 274). Nietzsche ist auch scharfer Logiker; wie wäre sonst seine zweite Periode möglich gewesen? Aber er ist kein streng konsequenter Denker; nur wer sich wandelt, bleibt mit ihm verwandt.

Nicht nur durch seine eigene Natur wird der Mensch in seinen Äußerungen bestimmt, sondern auch durch seine Umgebung, durch das Leben, dem er entwächst. Es wurde schon bei verschiedener Gelegenheit auf solche Einflüsse hingewiesen, bei Nietzsches Erziehung durch Frauen und anderem. Hier soll nur einiges Bezeichnende nachgeholt werden. Nietzsche war Universitätslehrer, Professor der Philologie. Sein Wunsch, einen Lehrstuhl für Philosophie zu besteigen, ging nicht in Erfüllung. Seine Fachkollegen wandten sich von ihm ab. Gegen die Berufsgenossen, mit denen er zusammenlebte — nur wenige, z. B. Jak. Burckhardt, den er sehr hochschätzte, ausgenommen — fühlte er „einen kleinen Gran von Verachtung" (Br. II. 156). Er schämte sich seiner Zugehörigkeit zu ihnen (Br. II. 440). Vereinsamt fühlte er sich in seiner Wissenschaft, unzufrieden mit sich selbst und mit der Welt (Br. II. 182). Er haßte das „freche Gesindel" in Berlin, das seine Erstlingsschrift so scharf kritisiert hatte (Br. III. 148). Er sehnte sich nach Freiheit von Beruf und Staatsaufsicht. Schon im Jahre 1870 träumte er von einer „neuen griechischen Akademie", die er im Verein mit seinem Freunde Rohde gründen wollte, nachdem er das staatliche Joch abgeworfen haben würde (Br. II. 215, Gallwitz 63).

Von starkem Einfluß auf des jungen Nietzsche Denken und Fühlen sind seine Studien gewesen. So übten die alten Griechen eine tiefgehende Wirkung auf ihn aus, die er zeitlebens nicht ganz verleugnen konnte. Bezeichnend ist schon die Wahl seines Abgangsthemas von Pforta „De Theognide Magarensi". Theognis, der aristokratische Verächter der Pöbelherrschaft, bestimmte sicher den Wertmesser mit, den Nietzsche später seiner Beurteilung des griechischen Altertums zugrunde legte (Bi. I. 185). Von großem Einfluß war wohl auch Heraklits Weltanschauung auf Nietzsches philosophisches Denken. Oehler glaubt, die antilogische Richtung Nietzsches auf das Studium der Eleaten und Heraklits zurückführen zu können (Oehler 79/80, 123/124). Andere sehen in den Zynikern die ersten Nietzscheaner (Kalthoff 25). Welch gewaltige Wirkung das Studium Schopenhauers und der Verkehr mit Wagner

auf den jungen Nietzsche ausübte, darüber wurde an anderer Stelle bereits eingehend berichtet.

b. Objektive Wertung.

Nietzsches Stellung in der Geschichte der Philosophie und Pädagogik ist, wie wir sahen, keine einheitliche und konsequente. Nietzsche zeigt Verwandtschaft nach den verschiedensten Seiten; aber es ist weder ein philosophischer, noch ein pädagogischer Eklektizismus, was in seinen Schriften gefunden wird, sondern ein Neben- und Nacheinander zum Teil widerspruchsvoller Thesen, die aber nicht einem fleißig suchenden und auswählenden Sammlergeiste, sondern einer in sich noch nicht gefestigten, gegensätzlichen, aber ehrlich und energisch nach hohen Zielen strebenden Natur entstammen. Wir fanden: Nietzsches transzendentaler Idealismus auf erkenntnistheoretischem Gebiete sucht sich selbst, wenn auch vergeblich, durch eine Kritik im Sinne des transzendentalen Realismus aufzuheben. Nietzsches metaphysischer Pessimismus huldigt einem praktischen Optimismus und schlägt letzten Endes um in einen metaphysischen Optimismus. Der Wertmesser des Scheins auf metaphysischem Gebiete ist ein anderer als der Wertmesser des Scheins auf ästhetischem Felde. Bald findet der Schein, bald das Sein eine höhere Wertung. Der Kulturpessimismus des jungen Nietzsche ist zugleich Kulturoptimismus. Ähnlich verhält es sich mit seinem ethischen Subjektivismus, der gleichzeitig mit einem ethischen Objektivismus auftritt. Nietzsches Egoismus schlägt in Altruismus, sein Individualismus am Ende in Universalismus um. Der glücksfeindliche Idealismus offenbart zugleich ein leidenschaftliches Glücksverlangen. Nietzsche ist Gegner der Allgemeinbildung und doch sind nur auf Grund einer allgemeinen Volksbildung seine Vorschläge realisierbar. Gleich einem Leibniz, gleich einem Trapp achtet er die Universitäten als Pflegestätten der Wissenschaft gering und doch sehen wir, daß er außer seinem Zukunftsgymnasium an wahren Schulen nur noch wissenschaftliche Fachschulen, d. h. Universitäten, zu schaffen weiß. Er rügt, daß in der Gegenwart keine wahre Bildungsanstalt für Bildung und Erziehung des Genius selbst zu finden ist; aber auch unter den positiven Vorschlägen für die Zukunft finden wir nichts, was dieses schwierige Problem zu lösen vermöchte.

Für die Wissenschaft hängt der Wert einer Theorie nicht von der Persönlichkeit ab, die sie aufstellt, sondern von ihrer allgemeinen Brauchbarkeit und Gültigkeit. Nicht subjektiv, sondern objektiv muß die neue Theorie gewertet werden. Gedanken, die

so reich an Widersprüchen sind wie die des jungen Nietzsche, sind natürlich auch reich an Irrtümern. Es kann nun nicht meine Aufgabe sein, alles einzelne eingehend zu kritisieren. Vollkommen aus dem Rahmen meiner Kritik fallen Nietzsches historische Irrtümer: seine persönliche Auffassung der Antike, seine unbeweisbaren Ansichten über die musikalische Schöpferkraft der griechischen Dramatiker (Riehl 51/52), seine zu subjektiv geratenen Charakterbilder Schopenhauers und Wagners. Es liegt kein Grund der Entrüstung darüber vor, daß Nietzsche die Entstehung der Kultur, „jenes modernste philosophische Problem, an welchem heute Ethnologen, Archäologen, Anthropologen, Paläontologen, Sprachforscher und Kulturhistoriker in edlem Wettstreit herumrätseln“ (Stein 59, Wiesenthal 162), mit spielender Leichtigkeit zu lösen sich unterfing. Nietzsches Irrtümer fanden schon in den vorausgehenden Abschnitten im Anschluß an die Darstellung und Entwicklung seiner philosophischen, kulturellen und pädagogischen Gedanken eine eingehendere Behandlung. Sie zerfallen denn auch in drei Gruppen, entsprechend den drei Geistesgebieten, auf denen sie sich äußern und hängen in ihren Wurzeln eng zusammen; denn im Grunde werden die philosophischen, kulturellen und pädagogischen Probleme für den jungen Nietzsche zu dem einen großen Problem des Lebens überhaupt. Nietzsche versucht das Kulturproblem nur auf philosophischem Wege zu lösen. Dieser Versuch mußte scheitern. Nicht nur philosophische Erwägungen, am wenigsten metaphysische Ideen, sondern vor allem reale historische Tatsachen, Bevölkerungszu- oder -abnahmen, wirtschaftliche und politische Entwicklungen bestimmen Ziel und Wege der kulturellen und staatlichen Probleme. Nietzsche, der große Gegner des theoretischen Menschen, der leidenschaftliche Prophet des Lebens, ist hier selbst ein bloßer Theoretiker, ein lebensfremder, unpraktischer Träumer gewesen.

Nietzsche verkannte die ethische und nationale Bedeutung der Arbeit, sowie die Macht der sozialen Frage, wie sie die Gegenwart stellt. Die vergangenen Kulturen gingen nicht daran zugrunde, daß ihnen einzelne große, geniale Menschen fehlten, sondern daran, daß diese einzelnen Großen kein Volk fanden, das sie verstand und ihnen zu folgen vermochte; denn der Genius kann nur dann seine volle Wirkung entfalten, wenn er einer Vielheit angehört, die seine Ideen in lebendige Tat umsetzen kann. Für sich allein bleiben die Werke des Genies ohne kulturelle Bedeutung; der metaphysische Wert, den der junge Nietzsche ihnen zuspricht, ist eine unbeweisbare Hypothese. Kulturelle Bedeutung gewinnen die genialen Schöpfungen erst,

wo sie sich in Wirkung umsetzen und zwar in Massenwirkung. Nietzsche unterschätzte die Bedeutung der Masse, wie er die Bedeutung des Genies überschätzte. Nur wo das geistige Niveau der Gesamtheit gehoben wird, ist eine dauernde Erhebung der großen Einzelnen möglich. Jeder wahrhaft große Mensch hat darum das Bestreben, seine Zeitgenossen und zwar möglichst viele der „Viel-zu-Vielen" Nietzsches zu sich emporzuheben. Gerade hierin liegt sein Kulturwert, nicht in dem Streben, das „Pathos der Distanz" zwischen sich und der Herde zu vergrößern.

Die meisten Kritiker Nietzsches wenden sich gegen die Lehre von der Züchtung des Übermenschen. Alle jene Einwände, daß der Genius nicht züchtbar, das Genie nicht erblich ist und daß, wenn dem so wäre, wir nicht die Bedingungen des Genius kennen (Riehl 105, 131, Gramzow 736, 745/746, 756, Grimm 109, 252, Stein 77), alle jene Einwände haben keine Geltung gegen den jungen Nietzsche. Was Vaihinger als innersten Kern der spezifischen Nietzscheschen Lebensanschauung gefunden zu haben glaubt: „Die Schopenhauersche Willenslehre, aber mit positiven Vorzeichen versehen, unter dem Einfluß des Darwinismus, seiner Lehre vom Kampf ums Dasein" (Vaihinger 54/55) — hat, wenigstens in ihrem zweiten Teil, keine Gültigkeit für die Lebensanschauung des jungen Nietzsche. Wohl mag der Geniekult der ersten Epoche eine Vorstufe für die Entwicklung der Theorie von der Übermenschenzüchtung gewesen sein; für den jungen Nietzsche aber gibt es vorerst nur pädagogische Erzeugung des Genius, keine biologische Züchtung. In diesem Umstand liegt nach meinem Urteil der höhere pädagogische Wert der Gedanken des jungen Nietzsche vor denen des späteren. Denn was soll uns ein Erziehungsziel, das nach den Gesetzen der Entwicklungslehre erst nach Jahrtausenden zu erreichen ist? Wenn irgend ein Gebiet des Geisteslebens, so muß die Pädagogik „zeitgemäß" sein.

Nietzsche steht als Pädagoge trotz seiner Verwandtschaft mit zahlreichen Vorgängern nicht unter dem direkten Einfluß dieses oder jenes Pädagogen, dieser oder jener pädagogischen Bewegung. Er gehört keiner Schule an und hat auf pädagogischem Gebiete bis heute keine eigentliche Würdigung gefunden. Nietzsches pädagogische Gedanken sind, wie wir sahen, im wesentlichen ein Ausfluß seines Kulturproblems, welches hinwiederum seiner Natur und seiner philosophischen Welt- und Lebensanschauung entsprang. Es gibt Kritiker, welche finden, daß Nietzsches „anspruchsvolle Gedanken" ihren Hauptreiz verlieren würden, nämlich den „Reiz

der absoluten Neuheit", sobald Nietzsche richtig eingeordnet würde in den Lauf der europäischen Kulturentwicklung (Wiesenthal 171). Ich glaube nicht, daß Nietzsche seinen Hauptreiz dadurch verlöre; denn nicht die absolute Neuheit des Inhaltes ist es, was den Gedanken ihre Wirkung verschafft, sondern die eigenartige Form und Komposition, in der sie auftreten. Diesen Reiz, die Macht der Persönlichkeit, welche ihnen das neue Gewand erschuf, wird ihnen keine Einordnung rauben können.

Wissenschaftliche Würdigung aber darf sich nicht von der Schönheit der Form blenden lassen, sondern muß den Wahrheitsgehalt heraussheben und werten. Dieser Wahrheitsgehalt aber ist bei den pädagogischen Gedanken Nietzsches ein beschränkter. Wir sahen bei Darstellung und Kritik der pädagogischen Gedanken Nietzsches, wie zahlreich auch auf diesem Gebiete Widersprüche und Irrtümer des jungen Nietzsche zu verzeichnen waren.

Nietzsche huldigt einem kulturellen und pädagogischen Individualismus. Darin liegt eine Stärke und eine Schwäche zugleich: eine Stärke, indem er energisch betont und in den Vordergrund stellt, was seinem kulturellen und pädagogischen Werte nach tatsächlich besonderer Beachtung und Pflege wert ist; eine Schwäche, indem er diese Vorliebe für einzelnes zur Geringschätzung, ja zur Verwerfung alles anderen werden läßt.

Richten wir nach Nietzsches eigener kritischer Methode zuerst das Augenmerk auf die negative Seite seines pädagogischen Individualismus, so finden wir, daß er sowohl hinsichtlich der Bildungsziele wie hinsichtlich der Bildungsmittel zum Extrem und damit zum Irrtum führt: Nietzsche irrt hinsichtlich seines Bildungsideals: Weder der große Einzelne, noch die Jugend einer „ersten Generation" kann Ziel einer Pädagogik sein, die sich in den Dienst einer wahren Kultur stellt. Nicht auf die Erzeugung des Genius kommt es in erster Linie an, sondern auf die Hebung und Bildung des gesamten Volkes. Es ist eine Täuschung, zu glauben, durch ausschließliche Rücksichtnahme auf den Genius würde die Kultur allmählich zur Höhenkultur entwickelt. Nicht die Leistungen des Einzelnen, sondern die Leistungen der Gesamtheit bestimmen die kulturelle Höhe einer Nation. Je höher entwickelt die Kultur eines Volkes ist, desto mehr persönliche Freiheit wird der Einzelne beanspruchen können. Wahre Kultur will die Individuen entfesseln. Die Einzelnen sollen persönlich frei werden innerhalb der Grenzen, die ihnen ein Zusammenleben mit anderen naturnotwendig stecken muß. Nietzsches kultureller Individualismus führt letzten Endes zum Gegenteil einer persönlichen Freiheit. Seine Individuen sind Sklaven; nur der Genius ist freier Gesetzgeber; nur der Genius darf Alleinherrscher

— Tyrann — sein. Wir sehen: auch hier schlägt Nietzsches schrankenloser Individualismus in sein Widerspiel um; die Überkultur wird zur Unkultur.

Kalthoff nennt Nietzsche einen echten Sohn seiner Zeit; ein Stück Nietzsche stecke in jedem modernen Menschen (Kalthoff 311). Sein eigentliches Erziehungsideal, immer weniger tote Masse, immer schwächeren Herdentrieb, dafür immer allseitigere Entfaltung der Persönlichkeit, immer reichere Individuation, das sei doch ein Ziel, das gerade unsere Zeit mit allen Kräften anzustreben habe, ein Ziel, das sich mit Naturnotwendigkeit aus unserer gesamten geschichtlichen Entwicklung herausgestaltet habe (Kalthoff 326). Das ist zweifellos richtig; aber Nietzsche vertritt dieses Ziel nur für einen Teil der Menschen, für die Bildungsfähigen. Für die winzig kleine Gruppe der Auserlesenen allein sind Bildungsanstalten nötig; alle anderen sind „unbewußt“ zu erhalten; denn sie sind durch eherne Naturgesetze im Reiche des Intellekts dazu bestimmt, Sklaven der Erwählten zu bleiben, also „Herde“, „tote Masse“. Kalthoff trifft das rechte, wenn er gegen solche Anschauungen einwendet: „Wollen wir die Zukunft, unsere Nachkommen, davor bewahren, daß es unter ihnen nicht wieder Gesindel gebe, daß sie nicht vielleicht selber unter das Gesindel hinabsinken, so bleibt nichts übrig, als das Gesindel von heute zu veredeln, zu kultivieren, auch ihm ein Bewußtsein seines eigenen Wertes, ein Gefühl seiner individuellen Kraft zu geben. Das Problem des Staates, wie die Gegenwart dasselbe stellt, ist deshalb das Problem des sozialen Staates, der als gesellschaftlicher Organismus seine eigene Kultur in der Pflege der Kultur aller seiner Glieder und seiner individuellen Zellen bedingt weiß“ (Kalthoff 202). Nietzsches Anschauungen stehen zu dieser Gegenwartsaufgabe im schärfsten Widerspruch. Der kulturelle Grundirrtum, daß eine Vergrößerung des geistigen und sozialen Abstandes zwischen Führer und Geführten eine höhere Kultur ermöglichen würde, verursacht zugleich die pädagogischen Irrtümer, wie sie an dem Bildungsideal des jungen Nietzsche in Erscheinung treten.

Nietzsche irrt jedoch nicht nur hinsichtlich der Bildungsziele, sondern auch hinsichtlich der Bildungswege und Bildungsmittel. Sein pädagogischer Individualismus verführt ihn auch hier zu extremen Forderungen. Wir wissen: der junge Nietzsche stand im Banne seiner ästhetischen Welt- und Lebensanschauung. Kunst, die oberste Kulturmacht, galt ihm auch als vornehmstes Mittel der Erziehung und Bildung und unter den Künsten selbst war es wieder die Musik, die erste Voraussetzung jeder künstlerischen Tätigkeit im edleren Sinne, welcher er den Vorzug vor

allen übrigen Künsten gab. Wir finden auch bei dem Pädagogen eine starke Überschätzung der künstlerischen und eine Unterschätzung der wissenschaftlichen Tätigkeit. Die bildenden Künste werden im Vergleich zur Musik im besonderen und zu den hörbaren im allgemeinen entschieden vernachlässigt. Es wurde schon in den vorausgehenden Abschnitten darauf hingewiesen, daß es einseitig ist, Kunst als einzig wahrhaftes Bildungs- und Erziehungsmittel und unter den Künsten selbst in erster Linie die Musik zu bezeichnen. Die daraus entspringenden pädagogischen Forderungen des jungen Nietzsche aufs schärfste kritisieren, hieße übrigens den Nietzsche der zweiten Epoche abschreiben. Wir wissen, daß auf die ästhetische Periode eine intellektualistische folgte. Aus dem „fiat vita, pereat veritas“ wurde ein „fiat veritas, pereat vita“, wenn man unter dem „Leben“ das Leben der Epoche des jungen Nietzsche versteht. Was ihm damals als göttlich erschien, das wurde ihm später zum „Menschlichen“, zum „Allzumenschlichen“. Riehl hat recht, wenn er meint, mit dem Widerlegen nach dieser Seite hin käme man bei Nietzsche zu spät, er habe das selbst sehr gründlich besorgt (Riehl 14). „Nietzsches Überschätzung der Kunst schlägt in eine Überschätzung der Wissenschaft, der vorher so sehr geschmähten Historie, um. Schon in den „vermischten Meinungen und Sprüchen“ sind die Musen zu „Lügnerinnen“, die Dichter zu „Betrügern“ geworden (188. Aphorismus). „Die Werke der Kunst sind wie Wein. Besser ist es, ohne Wein leben“ (109. Aphorismus). Es genügt darum, auf jene zweite Epoche hinzuweisen, um des jungen Nietzsche Anschauung, daß nicht Wissen, sondern Kunst das eigentliche Bildungsmittel sei, als Einseitigkeit zu bezeichnen.

Nietzsches kultureller und pädagogischer Individualismus aber verleitet nicht nur zu Widersprüchen und Irrtümern; in ihm liegt zugleich Nietzsches eigentümliche pädagogische Stärke. Damit kämen wir zu dem *wahrhaft positiven Teil seiner pädagogischen Gedanken*, zu jenen Sätzen, um deretwillen es sich verlohnt, das verwickelte Geflecht von Thesen und Antithesen zu entwirren, um die kostbaren Fäden zu lösen und für ein neues pädagogisches Gewebe bereit zu legen. *Der junge Nietzsche hat seine starken pädagogischen Vorzüge wie nur irgend ein Bahnbrecher auf diesem Felde, und er hat diese Vorzüge vor allem für unsere Zeit.*

Nietzsche ist Individualist bezüglich des *Bildungsideals*. Wir sahen, wie ihn dieser Individualismus, sobald er ihn quantitativ faßte und alles von wahrer Bildung auszuschließen strebte, was ihm als nicht bildungsfähig galt, zu Widersprüchen und Irrtümern führte. Aber Nietzsche faßt seine individualistischen

Forderungen nicht nur quantitativ, sondern auch qualitativ. Wie kaum ein Pädagoge vor ihm betont er mit Nachdruck den Wert und die Rechte der Persönlichkeit überhaupt. Sehen wir von jener quantitativen Einschränkung ab und heben wir nur die qualitative Seite der Forderung heraus, so finden wir in ihr ein Grundgesetz der modernen Pädagogik: In jedem Menschen ist der „Genius" zu befreien. Dieser Genius aber ist in jedem einzelnen ein anderer. Die physische und psychische Differenz der menschlichen Individuen ist eine ungeheuer große. Dieser Verschiedenheit muß die Pädagogik Rechnung tragen. Nietzsches individualistische Forderung bekämpft einen der größten Fehler des bestehenden Erziehungs- und Bildungswesens. Nur wo die Natur starke Fähigkeiten mit auf den Weg gab, ist ein Emporsteigen zur Höhe wahrer Bildung möglich. Der sozialistische Grundsatz: „Gleiches Recht für alle!" ist falsch, da die Natur die Gaben ungleich verteilte. Nietzsche trifft zweifellos das richtige, wenn er verlangt, daß die Bahn groß angelegten, genialen Naturen frei gegeben und geebnet werde zum Lauf nach ihren hohen Zielen. Wie viele Talente verkümmern heute unter ungünstigen Verhältnissen! Wie viele mittelmäßige und schwache Köpfe werden, weil Geburt und Stand der Eltern oder reiche Geldmittel ihnen ein Vorrecht verleihen, in Stellungen gehoben, die ihnen von Natur aus nicht gebühren! Mit Recht nennt Nietzsche diesen Zustand das Kennzeichen einer modernen Unkultur. Mit Recht fordert er eine Auslese aus der vollen Kraftsumme eines Volkes, um jeden dem Wirkungskreis zuzuführen, für den er geboren wurde. Die künstliche Ungleichheit, welche auf Besitz und ähnlichem beruht, ist in die natürliche umzuwandeln. Dieser demokratische Gedanke des aristokratischen Nietzsche ist ein durchaus gesunder und berechtigter. Wer dagegen einwenden wollte, daß das starke Genie sich aus eigener Kraft, trotz des ungünstigen Bodens, in den es das Schicksal versetzte, emporringen wird, der findet in Nietzsche selbst den schärfsten Richter solcher Philisteranschauungen (XI. 20). Nietzsches Sozialaristokratismus bedingt logischerweise durchaus nicht die starke, quantitative Einschränkung, die ihm Nietzsche zuteil werden läßt. Auch der Minderbefähigte kann entsprechend seiner eigentümlichen Kraft und Anlage ausgebildet werden und wenn er auch nicht zu der Höhe des Starktalentierten emporzusteigen vermag, so doch zu einer Stufe der Vervollkommnung, die seinem „Genius" entspricht. Nietzsches sozialer Aristokratismus führt nicht unbedingt zum Sklaventum, sondern kann bei entsprechender Korrektur ebensogut zur Freiheit aller Individualität und damit zur wahren Kultur hinleiten.

Die Betonung der Persönlichkeit, die hohe Wertung starker individueller Begabung tut unserer Zeit mit der Tendenz der Gleichmacherei bitter Not. Wenn irgendwo, so hat Nietzsche hier auf eine Lücke unserer Bildungsgrundsätze hingewiesen, wenn irgendwo, so hat Nietzsche hier ein Bildungsideal aufgestellt, das in hohem Grade geeignet ist, erziehlich zu wirken. Es ist das Bild des wahrhaft vornehmen Menschen, der im Vollgefühle seiner eigenen Kraft und Verantwortlichkeit jede Autorität ablehnt. Es ist das Bild des Menschen, der seinen gesunden Instinkten folgt, den keine einseitige Verstandeskultur zum seelischen Krüppel machte. Es ist das Bild des tragischen, des heroischen Menschen, der sich stolz und kühn, ohne Zittern und Bangen seinem schweren Lebensgeschick stellt. Nicht Gold noch Ruhm können ihn seinem besseren Selbst untreu machen. Es ist der Mensch, der nie erschlafft, auch wo er das Schrecklichste und Furchtbarste erkennt, die Sinnlosigkeit seines Daseins, sondern sich mit starkem Willen selbst ein Ideal erschafft, um dessentwillen es sich verlohnt, zu leben. Es ist der Heldenmut, der Heroismus im höchsten Sinne des Wortes, was der junge Nietzsche predigt, der schärfste Gegensatz zu dem Durchschnittsmenschen der „Jetztzeit". Dürers Bild von „Ritter, Tod und Teufel" als Symbol unseres Daseins (IX. 245), der heroische Mensch, der Mensch mit der tragischen Gesinnung als Bildungsideal — in der Tat, ich wüßte keines, das es an erhabener Schönheit überträfe!

Nietzsches pädagogischer Individualismus führte zu Widersprüchen und Irrtümern, als er die Kunst auf Kosten der Wissenschaft und die Musik auf Kosten der sichtbaren Künste ausschließlich betonte. Aber wenn man von der extremen Ausweitung des Prinzips absieht, so steckt auch in diesen Forderungen Nietzsches ein durchaus berechtigter Kern.

Der junge Nietzsche ist der Pädagoge des Unlogischen, der Gegner des pädagogischen Intellektualismus, der wie kein zweiter vor ihm scharf und leidenschaftlich auf die Unnatur des bloß abstrakten Wissens aufmerksam machte. Wir stehen oder standen doch vor kurzem immer noch im Banne des Rationalismus, immer noch unter dem starken Einfluß der Tendenzen aus der Aufklärungszeit. Diesen intellektualistischen Grundsätzen gegenüber hat nun Nietzsche aufs nachdrücklichste betont, daß es Gebiete im menschlichen Geistesleben gibt, die der menschliche Intellekt nicht bis zum Grunde durchforschen kann, da das Senkblei der Logik zu kurz ist für ihre Tiefe. „Wer Nietzsche-Blut im Leibe hat, der fühlt, daß es große schöpferische Lebensgebiete gibt, an welche der Verstand mit all seiner Logik nicht

heranreicht, die er nur verdirbt, wenn er diese Gebiete als seine Domänen in Anspruch nimmt: die Kunst und die Religion" (Kalthoff 324). Gleichzeitig hat Nietzsche wie keiner vor ihm mit einer Wärme und Ausschließlichkeit auf den erzieherischen Wert dieser Lebensgebiete hingewiesen, daß die pädagogische Welt zum Nachdenken und Nachprüfen ihrer bestehenden Grundsätze gezwungen wird. Kunst und Religion sind und bleiben Erziehungsmittel, die weder durch Wissenschaft noch durch Moral ersetzt werden können. Die moderne künstlerisch-pädagogische Bewegung darf den jungen Nietzsche — wie schon einmal bemerkt — zu einem ihrer energischsten Vorläufer und leidenschaftlichsten Propheten zählen, freilich auch zu einem Propheten, der den besonnenen Verfechter aufmerksam machen muß auf die Gefahren, wie sie eine einseitige Überspannung der Idee mit sich bringt.

Bildung und Gelehrsamkeit decken sich nicht. Wer die Menge des Wissens zum Gradmesser der Bildung machen will, der legt einen falschen Maßstab an. Nietzsche ist mit seinen Grundsätzen im Recht: Wo die Unsumme von Vokabeln, von Zahlen und Daten die Persönlichkeit schwächt oder gar vernichtet, wo der also Gebildete, der zur „wandelnden Enzyklopädie" gewordene Mensch, an seinen übrigen Seelenkräften Schaden leidet, wo Gemüt und Wille verkümmern, da kann von wahrer Bildung nicht die Rede sein.

Eine eigenartige Theorie finden wir in Nietzsches Lehre vom Dionysischen und Appollinischen. Sie gibt die Erklärung für alle kulturellen und pädagogischen Prinzipien des jungen Nietzsche. Ohne ihr Verständnis bleibt uns auch der Pädagoge Nietzsche fremd. Wir fanden, wie widerspruchsvoll und irrtümlich die Theorie zum Teil genannt werden muß; bei näherer Betrachtung offenbart sich jedoch auch in ihr eine tiefe pädagogische Wahrheit. Der junge Nietzsche hat uns vielleicht gerade in dieser eigenartigen Theorie, der alle kulturellen und pädagogischen Gedanken entspringen, das Persönlichste und pädagogisch Wertvollste hinterlassen. Nietzsche verstand unter der Kunst des Dionysischen die Musik und glaubte, damit das Wesen des Menschlichen, ja das Wesen der Welt und des Seins überhaupt bezeichnet zu haben. Wollte man jedoch den Begriff „Musik" weiter fassen und darunter das dionysische Element der Sprache verstehen, den sogenannten Gefühlston, jenes Etwas, das allen Sprachen gemeinsam ist, das durch keine vokalische oder konsonantische „Gebärde" erzeugt werden kann, sondern das im Wesen der Persönlichkeit selbst gründet, so müßte man Nietzsche allerdings recht geben, wenn er diese Ausdrucksweise

als starke erziehlich wirkende Macht auffaßt. In Gefühlstönen spricht die Mutter mit dem Kinde, das noch keine Worte verstehen kann. Das dionysische Element unserer Sprache ist die primäre und durch nichts zu ersetzende Macht bei jedem tieferen Verkehr zwischen Menschenseelen, zwar nicht das „monotone Pathos", das nach Nietzsche unsere Empfindung als den „normalen Ausdruck der rezitierten Prosa" (IX. 248) am höchsten schätzt — Nietzsche war nie ein guter Rezitator trotz seines tiefen Verständnisses für Poesie (Deussen 9) — wohl aber das Dionysische als Ausdruck eines Innenlebens, das nicht in Begriffen und Gebärden geoffenbart werden kann. „Nur was von Herzen kommt, geht zu Herzen!" Nietzsche hat das Verdienst, die schlichte Weisheit des alten Sprichworts und seine pädagogische Bedeutung tief und eigenartig begründet und nachdrücklich betont zu haben. Faßt man das Dionysische noch weiter und versteht darunter den Ausdruck des Persönlichen überhaupt, so trifft man auf eine der wichtigsten pädagogischen Wahrheiten, die nie genug betont werden kann. In der Erziehung und Bildung ist die Persönlichkeitswirkung letzten Endes alles und schlechterdings unersetzlich. Was nicht als vollebendige Wirklichkeit den Schülern vorgeführt werden kann — alles Vergangene und räumlich Ferne zählt dazu — muß erst in einer Menschenseele, in der Seele des Lehrers, Leben gewinnen, wenn es als wirksamer Lebensstoff dem werdenden Menschen nahegebracht werden soll. Ohne jenes dionysische Element sind ein gemütvolles Erfassen der Natur und ein lebensvolles Gestalten der Geschichte unmöglich. Das Dionysische ist im Unterricht die naturnotwendige Voraussetzung, wo immer es sich um lebenswarme und lebenswahre Darstellung handelt.

Die pädagogische Wertung des Lebens ist ein weiteres Verdienst des jungen Nietzsche. Wir fanden: das Prinzip selbst ist nicht neu, sondern fand in der Geschichte der Pädagogik schon viele Vertreter. Von keinem aber wurde es mit solcher Kraft zum alles beherrschenden Wertbegriff erhoben wie von Nietzsche. Das Leben, sein höchster metaphysischer Oberwert, sein stärkster Kulturwert, ist ihm zugleich ein durch nichts zu ersetzendes Mittel, wo es gilt, wahrhaft zu erziehen und zu bilden.

Die hohe Schätzung des Lebendigen bedingt bei Nietzsche zugleich die starke nationale Seite seiner pädagogischen Forderungen. Nietzsche, der Verächter der gegenwärtigen deutschen Kultur, ist zugleich ein leidenschaftlicher Vertreter des Deutschtums. Sein hochgeschätzter Lehrer, Professor Ritschl in Leipzig, gab seinerzeit nach dem Erscheinen der „Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik" auf Nietzsches Drängen hin eine

ablehnende Kritik über die philosophische Erstlingsschrift seines Schülers ab: Nicht die alten Griechen allein könnten unsere Führer sein. Er, der begeisterte Anhänger der Hellenen, dürfe gewiß nicht zu ihren Gegnern gezählt werden; aber er müsse verneinen, wenn ihre Lebensformen als absolut maßgebend für uns gelten sollten, „so wenig wie eine Religion für die verschiedenen Völkerindividualitäten“ ausreiche (Br. III. 141 ff.). Nietzsche wollte nicht, was sein Lehrer aus seiner Erstlingsschrift herauslas, und selbst wenn er es gewollt hätte, so hätte er sich in seinen vier „Unzeitgemäßen“ und in den verschiedenen Entwürfen, besonders in „Wir Philologen“, gründlich korrigiert. Nicht die Lebensformen der alten Griechen können unsere sein. Wahre deutsche Bildung kann nur deutschen Charakter tragen. Der deutsche Mythus kann nicht einem fremden Volke entlehnt werden; er muß dem deutschen Geiste entsprungen, er muß ein Produkt der lebendigen Gegenwart, nicht einer fernen, längst entschwundenen Zeit sein. Höhere pädagogische Bedeutung als alle Vergangenheit hat die lebendige Welt, die uns umgibt; höheren pädagogischen Wert als alles Fremdländische hat das Volkstum, dem wir entstammen. Kein Sprachstudium kommt an wahrhaft bildendem Werte dem Studium der Muttersprache gleich; es ist die notwendige Voraussetzung für alle fremdsprachlichen Studien. Ohne lebensvolles Erfassen der deutschen Klassiker kein Weg zum wahren Verständnis der altklassischen Literatur und Kultur. Deutsch werde der Deutsche, ehe er griechisch fühlen und denken lernt! Deutsch werde er, das heißt offen und ehrlich, stark und voll gesunder Instinkte, dann ist er im Kern seines Wesens Hellene; dann betätigt er für seine Person die Wiedergeburt des Hellenischen im deutschen Geiste. Was er will und tut, sei der adäquate Ausdruck seiner starken Innerlichkeit. In diesem Satze gründet die Forderung der Stileinheit, die Kalthoff als „reaktionäre Forderung“ bezeichnet: Das Mittelalter besaß einen einheitlichen Stil: Der kirchliche Typus beherrschte alles. Die Renaissance, die den individuellen Menschen entdeckte, befreite die Persönlichkeit. Wir „leiden“ nach Kalthoffs Meinung heute an der Einheit des Stils. Die freie Gestaltung des Individuums wird erdrückt durch den „zentralisierenden politischen Willen“. Die Uniform einer vergangenen wesensfremden romanischen Kultur ist auch heute noch das große Übel unserer Kultur (Kalthoff 116/117). Eine derartige Kritik faßt Nietzsches Stileinheit anders auf, als sie gemeint ist. Nach meinem Empfinden will Nietzsche nicht ein Erstarren unserer Lebens- und Kunstformen zum Schema, sondern das Gegenteil. Nietzsche ist ein Feind aller Konvention, aller Heuchelei, aller

Lüge im niederen Sinn. Er will die Unnatur aus dem Reiche der wahren Kultur verbannt sehen. Der Mensch soll sich geben, wie er ist, wie es ihm sein eigener Genius vorschreibt. Dann würde unsere ganze Kultur eine „Stileinheit" im höheren Sinne erhalten, die nichts gemein hat mit starrem Formalismus, sondern die innerhalb ihrer Grenzen recht wohl ein freies Ausleben des Persönlichen und Individuellen gestattet, ja geradezu bedingt. Diese „Stileinheit" ist ohne Zweifel eine Forderung, die eine tiefgreifende Reform nicht nur unserer Kultur, sondern unseres gesamten Bildungswesens hervorrufen müßte, wollte man sie verwirklichen. Wieviel Parade, wieviel bloße Äußerlichkeit fiele ihr zum Opfer! Die Menschen wieder natürlich und wahr zu machen, ihnen das verlorene Selbstvertrauen wieder zurückzugeben, ihnen die Kraft zu stählen, das jedem einzelnen eigene und darum durch nichts zu ersetzende Individuelle, jede edle Originalität, der Kultur und dem Leben dienstbar zu machen: das ist ein Bildungsziel, so edel und schwer zugleich, daß es des Strebens der besten pädagogischen Kräfte würdig wäre.

Nietzsches pädagogischer Individualismus äußert sich noch auf einem anderen Gebiete, nämlich hinsichtlich der Bildungswege. Der Mensch gilt Nietzsche als Original. In jeder wahren Menschlichkeit ist irgend eine Kraft, irgend eine Anlage stärker entwickelt als die übrigen Kräfte und Anlagen. Nietzsche fordert, wie wir sahen, keine harmonische Ausbildung aller Kräfte, sondern ein Herausheben des Individuellen, des von Natur aus Bildungsfähigsten. Nietzsche will, daß diese eigentümliche Stärke zur Zentralkraft erhoben werde, von der aus alle übrigen Kräfte Anregung und Ausbildung erhalten. Diese individualistische Forderung Nietzsches ist ein Vorzug seiner Pädagogik; denn sie ist psychologisch begründeter als die Tendenz harmonischer Bildung. Die Herbartsche Lehre vom gleichschwebenden Interesse widerspricht den Resultaten psychologischer Forschung. Es gibt von Natur aus kein gleichschwebendes Interesse und wäre es von Natur aus gegeben, so würde seine Gleichmäßigkeit auf der Altersstufe, da die eigentlichen Erziehungs- und Bildungsversuche einsetzen müssen, durch Umgebung und Lebensgewohnheit bereits eine starke Verschiebung erlitten haben. Jede Individualität besitzt ihre eigentümliche Stärke und Schwäche. Es ist falsch, eine Stärke zu vernachlässigen und eine Schwäche zu kultivieren, um einen Gleichklang zu erzielen. Wahre Bildung besteht in einer Kultur der Stärke, in einer Ausbildung der dem Individuum eigentümlichen Kräfte und Anlagen. Je weiter diese Ausbildung fortschreitet, desto mehr verlangt die Stärke nach Erweiterung ihrer Wirkungssphäre und strebt danach, auch andere Gebiete, denen

sie bisher fremd und unvermögend gegenüberstand, in den Kreis ihrer Tätigkeit zu rücken. Die harmonische Ausbildung kann wohl letztes und höchstes Ziel, niemals aber Ausgangspunkt erzieherischer Maßnahmen sein, sofern die pädagogische Tätigkeit den Gesetzen der Psychologie folgen will. Nach dieser Seite hin ist Nietzsches pädagogischer Individualismus ein durchaus berechtigter.

Die Erfüllung der positiven pädagogischen Forderungen des jungen Nietzsche bedingt eine hochstehende Lehrerpersönlichkeit. Nietzsche war sich dessen bewußt und hat nicht versäumt, die Konsequenzen zu ziehen. Auch hierin liegt ein starkes Verdienst auf pädagogischem Gebiete. Nietzsche hat klar erkannt und zum Ausdruck gebracht, daß nicht jeder zum Lehrerberuf tauglich und daß es ein Unding ist, die Berufsentscheidung in ein Alter zu legen, wo der werdende Mensch seine pädagogischen Qualitäten unmöglich erkennen und abwägen kann. Nietzsche hat mit gesundem Instinkt die innige Verwandtschaft des Lehrers zum Künstler herausgefühlt und darauf hingewiesen, daß die pädagogische wie die künstlerische Anlage ein Geschenk der Natur und nicht ein Produkt wissenschaftlicher Studien ist. Nietzsche verlangt Verminderung der Quantität, um reichere Lehrerqualität zu erhalten. Die Forderung ist in einem Staate, der auf Hebung der allgemeinen Volksbildung bedacht ist, nicht im Sinne Nietzsches erfüllbar; aber auch hier ist Verminderung der Quantität nicht die notwendige logische Folgerung einer höheren Qualität. Dasselbe Resultat vermag eine sorgfältigere Auslese der pädagogisch Begabten zu erzielen. So gedeutet, hat die Forderung Nietzsches gerade in unseren Tagen ihre volle Berechtigung. Nietzsche fordert endlich im Pädagogen weniger den wissenschaftlichen Menschen, weniger den Gelehrten, als vielmehr den Künstler, den starken, vollebendigen Schöpfer und Gestalter der Bildungsstoffe und vor allem seiner eigenen Persönlichkeit. Nietzsches Pädagogik ist darum nicht nur nach ihrer subjektiven, sondern auch nach ihrer objektiven Seite hin „Persönlichkeitspädagogik". Nietzsche huldigt damit einer Richtung, wie sie gerade heutzutage — z. B. in den Schriften Ernst Lindes — immer mehr an Geltung gewinnt. Der junge Nietzsche ist denn auch nach seiner positiven Seite hin ein durchaus zeitgemäßer Pädagoge, wenn auch noch nicht aus dem „Modephilosophen" zugleich ein „Modepädagoge" geworden ist.

c. Nietzsches pädagogische Bedeutung.

Ich stehe am Schlusse meiner Ausführungen über die kulturellen und pädagogischen Gedanken des jungen Nietzsche und

es erübrigt nur noch die Frage, welche Stellung man Nietzsche in der Geschichte der Pädagogik zuweisen darf, ob die eines führenden Geistes, ob die eines bloßen Epigonen oder eines genialen Vorläufers. Die pädagogischen Gedanken des älteren Nietzsche würden an dem Urteil nichts Wesentliches ändern können, da sie infolge ihres hypothetischen Bildungszieles an praktischer Verwertbarkeit und damit an wahrer pädagogischer Bedeutung den Ideen des jungen Nietzsche nachstehen.

Riehl spricht Nietzsche die Fähigkeit ab, ein führender Geist zu sein, nicht weil es ihm an einem System fehlte, sondern weil seinen Gedanken die „feste Position" mangelte und weil er die Gegenwart nicht unparteiisch genug zu beurteilen verstand. Er habe die Lebenskraft und Erneuerungsfähigkeit des Christentums und vor allem die für uns so bedeutsame soziale Frage gründlich unter-, den Einfluß des Gelehrtentums auf unsere Zeit stark überschätzt (Riehl 11, 29/30, 128). Was Riehl von dem Philosophen sagt, das gilt im wesentlichen auch von dem Pädagogen Nietzsche.

Nietzsche war groß als Vernichter. Seine Bedeutung liegt zunächst in seinen Negationen. Er ist sich dessen — wenigstens hinsichtlich seiner Bildungsvorträge — selbst bewußt. In einem Briefe an Malwida von Meysenbug kritisiert er seine Reden „über die Zukunft unserer Bildungsanstalten" als eine Sammlung von lauter negativis, bei deren Lektüre man zuletzt einen trocknen Hals ohne erfrischenden Trunk bekäme (Br. III. 424, 436).

Es ist nicht zu leugnen, die negative Seite des Pädagogen Nietzsche ist stärker als die positive. Aber falsch ist es, zu behaupten, Nietzsche sei „über einige schwache Andeutungen" nicht hinausgekommen (Grimm 252). Und falsch ist trotz aller Widersprüche, die im Wesen Nietzsches begründet liegen, zu sagen, man finde, wohin man auch greifen möge, nur „Unsicherheit" und „regelloses Umhertasten" (Stein 51). Die vorliegende Arbeit beweist, daß seine pädagogischen Mängel und Vorzüge im Grunde einem einzigen Prinzip, dem pädagogischen Individualismus, entsprangen und daß Nietzsche nach dieser Seite hin durchaus als konsequenter, wenn auch als extremer Denker gelten muß. Sie beweist ferner, daß auch schon der junge Nietzsche Positives zu geben vermochte und zwar auf einem Gebiete, wo er bis heute noch gar nicht als berufener Vertreter gilt: auf dem Gebiete der Pädagogik.

Nietzsche hat das Staatsproblem nicht gelöst; aber er hat doch den Staat auf die Grenzen hingewiesen, die er einhalten muß, wenn er nicht kulturhinderlich sein will. Nietzsche konnte auch das Problem der Wissenschaft nicht lösen; aber er hat doch die

Wissenschaft zurückgeschreckt vor Gebieten, die sie nicht in ihren Tiefen erforschen kann. Auch die Probleme der Pädagogik fanden in Nietzsche nicht den großen Rätsellöser; aber er hat doch mit Geschick und Energie auf die grundliegenden Schäden unseres Bildungswesens hingewiesen und mit dem Feuereifer der Jugend und der Beredsamkeit des Künstlerdenkers die pädagogischen Werte hervorgehoben, die unserer Zeit vonnöten sind, will sie jenen Schäden wirksam begegnen.

Freilich sind, wie schon des öfteren betont wurde, die pädagogischen Gedanken des jungen Nietzsche nicht frei von theoretischen Widersprüchen und praktischen Unmöglichkeiten. Aber der Wert der Ideen Nietzsches liegt nach meinem Ermessen auch gar nicht in den systematischen Konsequenzen, überhaupt nicht im System, sondern mehr in den losgetrennten, kräftig betonten Einzelheiten. Die Worte Nietzsches, die er im 201. Aphorismus seiner „vermischten Meinungen und Sprüche“ über den Wert eines philosophischen Systems zu sagen weiß, gelten auch von seiner Jugendpädagogik: Nicht „im Ganzen, im Bau“ liegt ihr Wert; „die Nachwelt findet ihn in dem Steine, mit dem er“ — der Pädagoge — „baute und mit dem von da an noch oft und besser gebaut ward: also darin, daß jener Bau zerstört werden kann und doch noch als Material Wert hat“.

Nietzsches pädagogische Gedanken, des jungen Nietzsche pädagogisches System haben diesen Wert. Ein Größerer wird einst kommen und den Bau stürzen, den sein Vorläufer ohne rechten Plan auftürmte; aber die einzelnen Steine werden ihren Zukunftswert behalten; denn sie sind edles Material aus dem besten Felsbruch deutschen Wesens.



Lebenslauf.

Ich, Ernst Weber, katholischer Konfession, bin am 5. Juli 1873 zu Königshofen im Grabfeld in Unterfranken geboren. Der gesetzlichen Schulpflicht genügte ich in der allgemeinen Volksschule meiner Vaterstadt. 1887—90 besuchte ich die kgl. Präparandenanstalt zu Neustadt a. d. Saale, 1890—92 das kgl. Lehrerseminar zu Würzburg. Von April bis Juli 1893 nahm ich an dem Turnkursus der kgl. Zentralturnlehrerbildungsanstalt in München teil und erwarb mir die Berechtigung auf Anstellung an allen höheren und mittleren öffentlichen Unterrichtsanstalten in Bayern. Im gleichen Jahre wurde ich Lehrer an der 3. Knabenschule zu Ochsenfurt am Main und im Herbst 1894 Lehrer an den städtischen Schulen in München. 1896 unterzog ich mich der Wahlfähigkeitsprüfung in München.

Im Herbst 1902 bezog ich als stud. phil. die Universität in Jena. Dort hörte ich Vorlesungen bei den Herren Professoren und Dozenten Dinger, Eucken, Liebmann, Rein, Schlösser, Weber. Auch war ich Mitglied des philosophischen Seminars des Herrn Professors Eucken, des pädagogischen Seminars des Herrn Professors Rein, des deutschen Seminars des Herrn Professors Schlösser und beteiligte mich an den ästhetischen und dramaturgischen Übungen des Herrn Dozenten Dr. Dinger. Bei den Herren Professoren Eucken, Liebmann und Rein legte ich vor meinem Weggang eine Semesterprüfung ab.

Ostern 1903 wurde ich in Leipzig als stud. paed. immatrikuliert. Ich hörte Vorlesungen bei den Herren Professoren und Dozenten v. Bahder, Brahn, Heinze, Hirt, Jungmann, Köster, Lamprecht, Ratzel, Richter, Sievers, Volkelt, Witkowski, Wundt. Auch beteiligte ich mich an den Übungen des philosophischen Seminars bei Herrn Professor Heinze, des deutschen Proseminars bei den Herren Professoren Köster und Sievers, des philosophisch-pädagogischen Seminars bei Herrn Professor Volkelt und der pädagogischen Gesellschaft des Herrn Professors Barth.

Allen meinen akademischen Lehrern bin ich zu herzlichem Danke verpflichtet für die zahlreichen Anregungen, die sie mir zuteil werden ließen.

Seit etwa einem Jahrzehnt bin ich Mitarbeiter mehrerer wissenschaftlicher und belletristischer Zeitschriften. In Buchform erschienen von mir bisher: „Hans Stock, der Schmied von Ochsenfurt“, ein Epos, „Jugendträume“, zwei Bände Gedichte, „Deutsche Bildungsideale“, „Der Kampf um die allgemeine Volksschule“, „Der deutsche Spielmann“, eine Anthologie, bisher 20 Bände.

Im August 1905 verließ ich die Universität Leipzig und lebe seither als Lehrer und Schriftsteller in München.

Druck von Breitkopf & Härtel in Leipzig.


U. C. BERKELEY LIBRARIES
C042150733